

बौद्ध-दर्शन

•

राहुल सांकृत्यायन

बौद्ध दर्शन

राहुल सांकृत्यायन

किताब - महल

इलाहाबाद

१९४४

प्रकाशक—किताब-महल
इलाहाबाद

प्रथम संस्करण
मूल्य २।)

मुद्रक जे० के० शर्मा
इलाहाबाद लॉ जर्नल प्रेस, इलाहाबाद

प्राक्-कथन

“बौद्ध दर्शन” मेरे ग्रंथ “दर्शन-दिग्दर्शन”का एक भाग है। तीसरे अध्यायको और विस्तृत रूपमें लिखनेकी आवश्यकता थी, मगर इस संस्करणमें वैसा करनेके लिए मेरे पास समय नहीं था, दूसरे संस्करणमें आशा है, मैं इस कमीको पूरा कर दूँगा। किन्तु, बुद्ध और धर्मकीर्तिके दर्शनको मैंने जितना विस्तार-पूर्वक दिया है, उससे बौद्ध दर्शन क्या है, इसे समझनेमें पाठकोंको कोई दिक्कत न होगी। और विकासोंकी भाँति दर्शनके विकासको भी अलग-थलग रखकर अच्छी तरह नहीं सम्झा जा सकता, इसलिए बौद्ध दर्शनके विकासको जानने, तथा विश्व-दर्शनमें उसके महत्त्वको समझनेके लिए पौरस्त्य और पाश्चात्य सभी प्राचीन-अर्वाचीन दर्शनोंका जानना जरूरी है; जिसके लिए “दर्शन-दिग्दर्शन”को पढ़नेकी जरूरत होगी।

प्रयाग }
८-१२-१९४३ }

राहुल सांकृत्यायन

विषय-सूची

प्रथम अध्याय		पृष्ठ
गौतम बुद्ध	१	की लीपापोती) . . ३१
१. जीवनी	"	(७) विचार-स्वातन्त्र्य ३४
२. साधारण विचार	४	(८) सर्वज्ञता नहीं . . ३५
(१) चार आर्यसत्य	५	४. बुद्धका दर्शन और
क. दुःख-सत्य	"	तत्कालीन समाज-
ख. दुःख-हेतु	६	व्यवस्था . . ३६
ग. दुःख-विनाश	"	द्वितीय अध्याय
घ. दुःख विनाशका मार्ग	७	नागसेन . . ४४
(आर्य अष्टांगिक मार्ग)	"	१. सामाजिक परि-
(क) ठीक ज्ञान	"	स्थिति . . "
(ख) ठीक आचार	८	२. यूनानी और भार-
(ग) ठीक समाधि	"	तीय दर्शनोंका समा-
(२) जनतंत्रवाद	१०	गम ४६
(३) दुःख-विनाश-मार्ग-		३. नागसेनकी जीवनी ४७
की त्रुटियाँ	१२	४. दार्शनिक . . ४६
३. दार्शनिक विचार	१३	(१) अनात्मवाद . . "
(१) क्षणिकवाद	"	(२) कर्म या पुनर्जन्म . . ५२
(२) प्रतीत्य-समुत्पाद	१५	(३) नाम और रूप ५६
(३) अनात्मवाद	१६	(४) निर्वाण . . "
(४) अ-भौतिकवाद	२१	तृतीय अध्याय
(५) अनीश्वरवाद	२३	बौद्ध-संप्रदाय . . ५८
(६) अकथनीय दश	३०	१. बौद्ध धार्मिक संप्र-
(सर राधाकृष्णन्-		दाय . . "

२. बौद्ध दार्शनिक संप्र- दाय ..	५६	(ग) मन-विज्ञान ..	६१
३. नागार्जुन (शून्यवाद)	६२	(a) मनकी च्युति ..	६२
(१) जीवनी ..	„	(अन्तराभव) ..	६३
(२) दार्शनिक विचार	६३	(b) उत्पत्ति ..	„
(क) शून्यता ..	„	(३) अनित्यवाद और	
(ख) माध्यमिक कारिका	६६	प्रतीत्यसमुत्पाद ..	६४
(ग) शिक्षायें ..	६६	(४) हेतु-विद्या ..	६५
४. योगाचार और दूसरे		(क) वाद ..	६६
बौद्ध दर्शन ..	७१	(ख) वाद-अधिकरण	„
		(ग) वाद-अधिष्ठान ..	६७
		(आठ साधन)	„
चतुर्थ अध्याय			
बौद्ध दर्शनका चरम विकास		(a) प्रतिज्ञा ..	„
१. असंग ..	७३	(b) हेतु ..	„
१. जीवनी ..	७४	(c) उदाहरण ..	„
२. असंगके ग्रन्थ ..	७५	(d) सारूप्य ..	„
योगाचार-भूमि ..	„	(e) वैरूप्य ..	६८
(विषय-सूची) टि०	„	(f) प्रत्यक्ष ..	„
३. दार्शनिक विचार	८६	(g) अनुमान ..	६९
(१) ज्ञेय विषय ..	८७	(h) आप्तागम ...	१००
(क) सत् ..	„	(घ) वाद-अलंकार ..	„
(ख) असत् ..	„	(ङ) वाद-निग्रह ..	„
(ग) अस्तित्व ..	८८	(च) वाद-निःसरण ..	„
(घ) नास्तित्व ..	„	(छ) वादे बहुकर बातें	१०१
(२) विज्ञानवाद ..	८९	(५) परमत-खंडन ..	„
(क) आलय-विज्ञान ..	„	(क) हेतु-फल-सद्वाद ..	„
(ख) पाँच इन्द्रिय-विज्ञान	„	(ख) अभिव्यक्तिवाद ..	„

	पृष्ठ		पृष्ठ
(ग) भूत-भविष्यके द्रव्यों- का सद्वाद ..	१०२	(२) तत्कालीन सामा- जिक परिस्थिति ..	१२२
(घ) आत्मवाद ..	१०३	(३) विज्ञानवाद ..	१२५
(ङ) शाश्वतवाद ..	”	(क) विज्ञान ही एकमात्र तत्त्व ..	१२६
(च) पूर्वकृतहेतुवाद ..	१०४	(ख) चेतना और भौतिक- तत्त्व विज्ञान हीके दो रूप ..	”
(छ) ईश्वरादि कर्तृत्ववाद ..	”	(४) क्षणिकवाद ..	१२८
(ज) हिंसाधर्मवाद ..	१०५	(५) परमार्थ सत् ..	१२६
(झ) अन्तानन्तिकवाद ..	”	(६) नाश अहेतुक ..	१३०
(ञ) अमराविक्षेपवाद ..	”	(क) अभावरूपी नाशको हेतु नहीं चाहिए ..	”
(ट) अहेतुकवाद ..	”	(ख) नश्वर या अनश्वर दोनोंमें ..	”
(ठ) उच्छेदवाद ..	”	(a) भाव स्वरूपसे भिन्न या अभिन्न दोनों अवस्थाम्राम ..	१३१
(ड) नास्तिकवाद ..	१०६	(b) विनाश भावरूपी माननेसे भी नहीं ..	१३२
(ढ) अग्रवाद ..	”	(c) नाश अभिन्न भाव- रूपी वस्तु माननेसे भी नहीं ..	१३३
(ण) शुद्धिवाद ..	”	(७) कारणसमूहवाद ..	”
(त) कौतुकमंगलवाद ..	१०७	(८) प्रमाणपर विचार प्रमाण ..	१३४ १३५
४. अन्य विचार ..	”		
(१) स्कन्ध ..	”		
(२) परमाणु ..	१०८		
२. दिग्नाग ..	१०९		
३. धर्मकीर्त्ति ..	१११		
१. जीवनी ..	११२		
२. धर्मकीर्त्तिके ग्रंथ (प्रमाणवार्त्तिक) ..	११३ ११६		
३. धर्मकीर्त्तिका दर्शन ..	११६		
(१) तत्कालीन दार्शनिक परिस्थिति ..	१२०		

	पृष्ठ		पृष्ठ
(प्रमाण-संख्या)	१३५	विचार मारी बुरा-	
(क) प्रत्यक्ष प्रमाण ..	१३६	इयोंकी जड़ ..	१५१
(a) इन्द्रिय प्रत्यक्ष ..	१३६	(ग) ईश्वर-खंडन ..	१५२
(b) मानस-प्रत्यक्ष ..	१३७	(२) न्याय-वैशेषिक-खं-	
(c) स्वसंवेदन-प्रत्यक्ष	१३८	डन	१५४
(d) योगि-प्रत्यक्ष ..	१३९	(क) द्रव्य, गुण आदिका	
(प्रत्यक्षाभास)	१४०	खंडन ..	१५५
(ख) अनुमान-प्रमाण ..	१४१	(ख) सामान्यका खंडन	१५७
(a) अनुमानकी आवश्यक-		(ग) अवयवीका खंडन	१६१
कता ..	१४२	(संख्या आदिका	
(b) अनुमानका लक्षण	१४३	खंडन) ..	१६३
(प्रमाण दो ही)	१४३	(३) सांख्यदर्शनका खंडन	१६३
(c) अनुमानके भेद ..	१४३	(४) मीमांसाका खंडन	१६६
(d) हेतुके धर्म ..	१४४	(क) प्रत्यभिज्ञा-खंडन ..	१६७
(९) मन और शरीर	१४४	(ख) शब्दप्रमाण-खंडन	१६७
(क) एक दूसरेपर आश्रित	१४५	(a) अपौरुषेयता फ़ज़ूल	१६७
(ख) मन शरीर नहीं	१४५	(b) अपौरुषेयता धोखा	१७०
(ग) मनका स्वरूप ..	१४७	(c) अपौरुषेयतासे वेदके	
४. दूसरे दार्शनिकोंका		अर्थका अनर्थ ..	१७०
खंडन ..	१४८	(d) वेदकी एक बात सच	
(१) नित्यवादियोंका सा-		होनेसे सारां वेद	
मान्यरूपसे खंडन ..	१४८	सच नहीं ..	१७१
(क) नित्यवादका खंडन	१४८	(e) शब्द प्रमाण नहीं	१७२
(ख) आत्मवादका खंडन	१४९	(५) अ-हेतुवाद खंडन ..	१७३
(a) नित्य आत्मा नहीं	१५०	(६) जैन अनेकान्तवाद-	
(b) नित्य आत्माका		का खंडन ..	१७४

बौद्ध दर्शन

प्रथम अध्याय

गौतम बुद्ध (५६३-४८३ ई० पू०)

दो सदियों तकके भारतीय दार्शनिक दिमागोंके जवर्दस्त प्रयासका अन्तिम फल हमें बुद्धके दर्शन—श्रणिक अनात्मवाद—के रूपमें मिलता है। आगे हम देखेंगे कि भारतीय दर्शनधाराओंमें जिसने काफी समय तक नई गवेषणाओंको जारी रहने दिया, वह यही धारा थी।—नागा-जुन, असंग, वसुबंधु, दिङ्नाग, धर्मकीर्ति—भारतके अप्रतिम दार्शनिक इसी धारामें पैदा हुए थे। उन्हींके ही उच्छ्रष्ट-भोजी पीछेके प्रायः सारे ही दूसरे भारतीय दार्शनिक दिखलाई पड़ते हैं।

१. जीवनी

सिद्धार्थ गौतमका जन्म ५६३ ई० पू०के आसपास हुआ था। उनके पिता शुद्धोदनको शाक्योंका राजा कहा जाता है, किन्तु हम जानते हैं कि शुद्धोदनके साथ-साथ भद्रिय^१ और दण्डपाणि^२को भी शाक्योंका राजा कहा गया; जिससे यही अर्थ निकलता है कि शाक्योंके प्रजातंत्रकी गण-संस्था (=सीनेट या पार्लामेंट)के सदस्योंको लिच्छविगणकी भाँति राजा कहा जाता था। सिद्धार्थकी माँ मायादेवी अपने मैके जा रही थीं,

^१ ज्वल्लवग्ग (विनय-पिटक) ७, ("बुद्धचर्या", पृ० ६०)

^२ मज्झिमिकाय-अट्टकया, १।२।८

उसी वक्त कपिलवस्तुसे कुछ मीलपर लुम्बिनी^१ नामक शालवनमें सिद्धार्थ पैदा हुए। उनके जन्मसे ३१८ वर्ष बाद तथा अपने राज्याभिषेकके बीसवें साल अशोकने इसी स्थानपर एक पाषाण स्तम्भ गाड़ा था, जो अब भी वहाँ मौजूद है। सिद्धार्थके जन्मके सप्ताह बाद ही उनकी माँ मर गई, और उनके पालन-पोषणका भार उनकी मौमी तथा मौतेली^२ माँ प्रजापती गौतमीके ऊपर पड़ा। तरुण सिद्धार्थका संसारसे कुछ विरक्त तथा अधिक विचार-मग्न देख, शुद्धोदनका डर लगा कि कहीं उनका लड़का भी साधुओंके बहकावेमें आकर घर न छोड़ जाये; इसके लिए उसने पड़ोसी कोलिय गण (=प्रजातंत्र)की सुन्दरी कन्या भद्रा कापिलायनी (या यशोधरा)में विवाह कर दिया। सिद्धार्थ कुछ दिन और ठहर गये, और इस बीचमें उन्हें एक पुत्र पैदा हुआ, जिसे अपने उठते विचार-चंद्रके प्रसनेके लिए राहु समझ उन्होंने राहुल नाम दिया। बूढ़, रोगी, मृत और प्रव्रजित (=संन्यासी)के चार दृश्योंको देख उनकी संसारसे विरक्ति पक्की हो गई, और एक रात चुपकेसे वह घरसे निकल भागे। इसके वार्गेमें बुद्धने स्वयं चुनार (=सुसुमारगिरि)में वत्सराज उदयके पुत्र बांधि राजकुमारसे कहा था—

“राजकुमार ! बुद्ध होनेसे पहिले मुझे भी होता था—
‘सुखमें सुख नहीं प्राप्त हो सकता, दुःखमें सुख प्राप्त हो सकता है।’
इसलिए मैं तरुण बहुत काले केशोंवाला ही, सुन्दर यौवनके साथ,
प्रथम वयसमें माता-पिताको अश्रुमुख छोड़ घरसे प्रव्रजित हुआ।
. (पहिले) आलार कालाम (के पास) गया।”

आलार कालामने कुछ योगकी विधियाँ बतलाई, किन्तु सिद्धार्थकी जिज्ञासा उससे पूरी नहीं हुई। वहाँसे चलकर वह उद्दक रामपुत्र (=उद्दक रामपुत्र)के पास गये, वहाँ भी योगकी कुछ बात सीख सके; किन्तु उससे भी उन्हें सन्तोष नहीं हुआ। फिर उन्होंने बोधगयाके पास प्रायः छै

^१ वत्समान हम्मिनदेई, नेपाल-तराई (नौतनवा-स्टेशनसे ८ मील दक्षिण)। ^२ मज्झिम-निकाय, २।४।५ (अनुवाद, पृ० ३४५)

वर्षों तक योग और अनशनकी भीषण तपस्या की। इस तपस्याके बारे-में वह खुद कहते हैं^१—

“मेरा शरीर (दुर्बलता)की चरमसीमा तक पहुँच गया था। जैसेआमीतिक (अस्सी सालवाले)की गाँठें. . . .वैसे ही मेरे अंग प्रत्यंग हो गए थे।जैसे ऊँटका पैर वैसे ही मेरा कूल्हा हो गया था। जैसेमूत्रोंकी (ऊँची-नीची) पाँती वैसे ही पीठके काँटे हो गये थे। जैसे बालकी पुरानी कड़ियाँ टेढ़ी-मेढ़ी होती हैं, वैसे ही मेरी पँसु-लियाँ हो गई थीं।जैसे गहरे कूपमें तारा, वैसे ही मेरी आँखें दिखाई देती थीं।जैसे कच्ची तोड़ी कड़वी लौकी हवा-धूपसे चुचक जाती है, मुर्भा जाती है, वैसे ही मेरे शिरकी खाल चुचक मुर्भा गई थी।उस अनशनमे मेरे पीठके काँटे और पैरकी खाल बिलकुल सट गई थी।यदि मैं पाखाना या पेशाब करनेके लिए (उठता) तो बड़ी भहराकर गिर पड़ता। जब मैं कायाको सह्राते हुए, हाथसे गात्रको मसलता, तोकायामे सड़ी जड़वाले रोम भड़ पड़ते। . . .मनुष्य . . . कहते—‘श्रमण गीतम काला है’ कोईकहते—‘. . . .काला नहीं स्याम’।कोईकहते—‘. . . .मंगुरवर्ण है’। मेरा वैसे परिशुद्ध, गोरा (=परि-अवदात) चमड़ेका रंग नष्ट हो गया था।

“लेकिनमैंने इस (तपस्या)से उस चरम . . . दर्शनको न पाया। (तब विचार हुआ) बोधि(=ज्ञान)के लिए क्या कोई दूसरा मार्ग है?तब मुझे हुआ—‘. . . .मैंने पिता (=शुद्धोदन) शाक्यके खेतपर जामुनकी ठंडी छायाके नीचे बैठप्रथम ध्यानको प्राप्त हो विहार किया था, शायद वह मार्ग बोधिका हो।(किन्तु) इस प्रकारकी अत्यन्त कृश पतली कायासे वह (ध्यान-)सुख मिलना सुकर नहीं है।फिर मैं स्थूल आहार—दाल-भात—ग्रहण करने लगा।उस समय मेरे पास पाँच भिक्षु

^१ वही, पृ० ३४८

रहा करते थे । जब मैं स्थूल आहार ग्रहण करने लगा । तो वह पाँचों^१ भिक्षु उदासीन हो चले गये । . . . ”

आगोंकी जीवनयात्राके बारेमें बुद्ध अन्यत्र कहते हैं^१—

“मैंने एक रमणीय भूभागमें, वनखंडमें एक नदी (=निरंजना)को बहते देखा । उसका घाट रमणीय और श्वेत था । यहीं ध्यान-योग्य स्थान है, (सांच) वहाँ बैठ गया । (श्रीग) जन्मनेके दुष्परिणामको जान अनुपम निर्वाणको पा लिया मेरा ज्ञान दर्शन (=साक्षात्कार) बन गया, मेरे चित्तकी मूर्ति अचल हो गई, यह अन्तिम जन्म है, फिर अब (दूसरा) जन्म नहीं (होगा) ।”

सिद्धार्थका यह ज्ञान दर्शन था—दुःख है, दुःखका हेतु (=समुदय), दुःखका निरोध- (=विनाश) है और दुःख-निरोधका मार्ग । ‘जो धर्म (=वस्तुएँ घटनाएँ) है, वह हेतुसे उत्पन्न होते है । उनके हेतुको, बुद्धने कहा । और उनका जो निरोध है (उसे भी), ऐसा मत रखनेवाला महा श्रमण ।”

सिद्धार्थने उनतीस सालकी आयु (५३४ ई० पू०)में घर छोड़ा । छै वर्ष तक योग-तपस्या करनेके बाद ध्यान और चिन्तन द्वारा ३६ वर्षकी आयु (५२८ ई० पू०)में बोधि (=ज्ञान) प्राप्त कर वह बुद्ध हुए । फिर ४५ वर्ष तक उन्होंने अपने धर्म (=दर्शन)का उपदेश कर ८२ वर्षकी उम्रमें ४८३ ई० पू०में कुमीनारा^१में निर्वाण प्राप्त किया ।

२. साधारण विचार

बुद्ध होनेके बाद उन्होंने सबसे पहिले अपने ज्ञानका अधिकारी उन्हीं पाँचों भिक्षुओंका समझा, जो कि अनशन त्यागनेके कारण पतित समझ

^१ म० नि०, १।३।६ (अनुवाद, पृ० १०५)

^२ “ये धर्मा हेतुप्रभवा हेतुं तेषां तथागतो ह्यवबत् ।
तेषां च यो निरोध एवंवादी महाश्रमणः ।”

^३ कसया, जिला गोरखपुर ।

उन्हे छोड़ गये थे । पता लगाकर वह उनके आश्रम ऋषि-पतन मृगदाव (सारनाथ, बनारस) पहुँचे । बुद्धका पहिला उपदेश उमी शंकाको हटानेके लिए था, जिसके कारण कि अनशन तोड़ आहार आरम्भ करनेवाले गीतम-को वह छोड़ आये थे । बुद्धने कहा—

“भिक्षुओ ! इन दो अनियों (= चरम-पंथों) को . . . नहीं सेवन करना चाहिए ।—(१) . . . काम-मुखमें लिप्त होना ; . . . (२) . . . शरीर पीडामें लगना ।—इन दोनों अनियोंको छोड़ . . . (में) ने मध्यम-मार्ग खोज निकाला है, (जो कि) आँख देनेवाला, जान करानेवाला . . . ज्ञानि (देने) वाला है । . . . वह (मध्यम-मार्ग) यही आर्य (= श्रेष्ठ) अप्टांगिक (= आठ अंगोंवाला) मार्ग है, जैसे कि—ठीक दृष्टि (= दर्शन), ठीक संकल्प, ठीक वचन, ठीक कर्म, ठीक जीविका, ठीक प्रयत्न, ठीक स्मृति और ठीक ममाधि । . . . ”

(१) चार आर्य-सत्य—

दुःख, दुःख-समुदय (०हेतु), दुःख निरोध, दुःखनिरोधगाम्भी मार्ग—जिनका जिक्र अभी हम कर चुके हैं, इन्हें बुद्धने आर्य-सत्य—श्रेष्ठ सच्चा-इयाँ—कहा है ।

क. दुःख-सत्य की व्याख्या करते हुए बुद्धने कहा है—“जन्म भी दुःख है, बड़ापा भी दुःख है, मरण . . . शोक-रुदन—मनकी खिन्नता—हैरानगी-दुःख हैं । अ-प्रियमे संयोग, प्रियमे वियोग भी दुःख है, इच्छा करके जिसे नहीं पाता वह भी दुःख है । संक्षेपमें पाँचों उपादान स्कन्ध दुःख है ।”^२

(पाँच उपादान स्कंध)—रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार, विज्ञान—यही पाँचों उपादान स्कंध हैं ।

बनचक्रभवतान-सूत्र—संयुत-निकाय ५५।२।१ (“बुद्धचर्या”, पृ० २३) ^१ महासत्तिपट्टान-सुत्त (बीघ-निकाय, २।६)

(a) रूप—चारों महाभूत—पृथिवी, जल, वायु, अग्नि, यह रूप-उपादान स्कंध है।

(b) वेदना—हम वस्तुओं या उनके विचारके सम्पर्कमें आनेपर जो सुख, दुख, या न सुख-दुखके रूपमें अनुभव करते हैं, इसे ही वेदना स्कंध कहते हैं।

(c) संज्ञा—वेदनाके बाद हमारे मस्तिष्कपर पहिलेसे ही अंकित संस्कारों द्वारा जो हम पहिचानते हैं—‘यह वही देवदत्त है’, इसे संज्ञा कहते हैं।

(d) संस्कार—रूपोंकी वेदनाओं और संज्ञाओंका जो संस्कार मस्तिष्क पर पड़ा रहता है, और जिसकी सहायतासे कि हमने पहिचाना—‘यह वही देवदत्त है’, इसे संस्कार कहते हैं।

(e) विज्ञान—चेतना या मनको विज्ञान कहते हैं।

ये पाँचों स्कंध जब व्यक्तिकी तृष्णाके विषय होकर पास आते हैं, तो इन्हें ही उपादान स्कंध कहते हैं। बुद्धने इन पाँचों उपादान-स्कंधोंको दुःख-रूप कहा है।

ख. दुःख हेतु—दुःखका हेतु क्या है? तृष्णा—काम (भोग)की तृष्णा, भवकी तृष्णा, विभवकी तृष्णा। इन्द्रियोंके जितने प्रिय विषय या काम हैं, उन विषयोंके साथ संपर्क, उनका ख्याल, तृष्णाको पैदा करता है। “काम (=प्रिय भोग)के लिए ही राजा भी राजाओंसे लड़ते हैं, क्षत्रिय भी क्षत्रियोंसे, ब्राह्मण भी ब्राह्मणोंसे, गृहपति (=वैश्य) भी गृहपतिसे, माता भी पुत्रसे, पुत्र भी मातासे, पिता पुत्रसे, पुत्र पितासे, भाई भाईसे, बहिन भाईसे, भाई बहिनसे, मित्र मित्रसे लड़ते हैं। वह आपसमें कलह-विग्रह-विवाद करते एक दूसरेपर हाथसे भी, दंडसे भी, शस्त्रसे भी आक्रमण करते हैं। वह (इससे) मर भी जाते हैं, मरण-समान दुःखको प्राप्त होते हैं।”^१

ग. दुःख-विनाश—उसी तृष्णाके अत्यन्त निरोध, परित्याग

^१ मज्झिम-निकाय, १।२।३

विनाशको दुःख-निरोध कहते हैं। प्रिय विषयों और तद्विषयक विचारों-विकल्पोंसे जब तृष्णा छूट जाती है, तभी तृष्णाका निरोध होता है।

तृष्णाके नाश होनेपर उपादान (=विषयोंके संग्रह करने) का निरोध होता है। उपादानके निरोधसे भव (=लोक) का निरोध होता है, भव निरोधसे जन्म (=पुनर्जन्म) का निरोध होता है। जन्मके निरोधसे बुढ़ापा, मरण, शोक, रोना, दुःख, मनकी ग्विन्नता, हैरानगी नष्ट हो जाती है। इस प्रकार दुःखोंका निरोध होता है।

यही दुःखनिरोध बुद्धके मार्गे दर्शनका केन्द्र-बिन्दु है।

घ. दुःख-विनाशका मार्ग—दुःख निरोधकी ओर ले जानेवाला मार्ग क्या है?—आर्य अष्टांगिक मार्ग जिन्हें पहिले गिना आया है। आर्य-अष्टांगिक मार्गकी आठ बातोंका ज्ञान (=प्रज्ञा), सदाचार (=शील) और योग (=समाधि) इन तीन भागों (=स्कंधोंमें) बाँटनेपर वह होते हैं—

(क) ज्ञान	{ ठीक दृष्टि ठीक संकल्प
(ख) शील	{ ठीक वचन ठीक कर्म ठीक जीविका
(ग) समाधि	{ ठीक प्रयत्न ठीक स्मृति ठीक समाधि

(क) ठीक ज्ञान—

(a) ठीक (=सम्यग्) दृष्टि—कायिक, वाचिक, मानसिक, भले-बुरे कर्मोंके ठीक-ठीक ज्ञानको ठीक दृष्टि कहते हैं। भले-बुरे कर्म इस प्रकार हैं—

	बुरे कर्म	भले कर्म
कायिक	{ १. हिंसा	अ-हिंसा
	{ २. चोरी	अ-चोरी
	{ ३. (यौन) व्यभिचार	अ-व्यभिचार

	४. मिथ्याभाषण	अ-मिथ्याभाषण
वाचिक	५. चुगली	न-चुगली
	६. कटुभाषण	अ-कटुभाषण
	७. व्रकवास	न-व्रकवास
	८. लोभ	अ-लोभ
मानसिक	९. प्रतिहिंसा	अ-प्रतिहिंसा
	१०. भूठी धारणा	न-भूठी धारणा

दुःख, हेतु, निरोध, मार्गका ठीकसे जान ही ठीक दृष्टि (=दर्शन) कही जाती है ।

(b) ठीक संकल्प—राग-, हिंसा-, प्रतिहिंसा-, रहित संकल्पको ही ठीक संकल्प कहते हैं ।

(ख) ठीक आचार—

(a) ठीक वचन—भूठ, चुगली, कटुभाषण और व्रकवाससं रहित सच्ची मीठी बातोंका बोलना ।

(b) ठीक कर्म—हिंसा-चोरी-व्यभिचार-रहित कर्म ही ठीक कर्म है ।

(c) ठीक जीविका—भूठी जीविका छोड़ सच्ची जीविकासे शरीर-यात्रा चलाना । उस समयके शासक-शोषक समाजद्वारा अनुमोदित सभी जीविकाओंमें सिर्फ प्राणि-हिंसा संबंधी निम्न जीविकाओंको ही बुद्धने भूठी जीविका कहा^१—

“हथियारका व्यापार; प्राणिका व्यापार, मांसका व्यापार, मद्यका व्यापार, विषका व्यापार ।”

(ग) ठीक समाधि—

(a) ठीक प्रयत्न (=व्यायाम)—इन्द्रियोंपर संयम, बुरी भावनाओंको रोकने तथा अच्छी भावनाओंके उत्पादनका प्रयत्न, उत्पन्न अच्छी

भावनाओंको कायम रखनेका प्रयत्न—ये ठीक प्रयत्न है ।

(b) ठीक स्मृति—काया, वेदना, चित्त और मनके धर्मोंकी ठीक स्थितियों—उनके मलिन, क्षण-विध्वंसके आदि होने—का सदा स्मरण रखना ।

(c) ठीक समाधि—“चित्तकी एकाग्रताको समाधि कहते हैं”^१ ठीक समाधि वह है जिससे मनके विकल्पोंको हटाया जा सके । बुद्धकी शिक्षाओंको अत्यन्त संक्षेपमें एक पुरानी गाथामें इस तरह कहा गया है—
“सारी बुराइयोंका न करना, और अच्छाइयोंका संपादन करना; अपने चित्तका संयम रचना, यह बुद्धकी शिक्षा है ।”

अपनी शिक्षाका क्या मुख्य प्रयोजन है, उसे बुद्धने इस तरह बतलाया है—

“भिक्षुओ ! यह ब्रह्मचर्य (=भिक्षुका जीवन) न लाभ-सत्कार-प्रशंसा के लिए है, न शील (=सदाचार)की प्राप्तिके लिए, न समाधि प्राप्तिके लिए, न ज्ञान=दर्शनके लिए है । जो न अटूट चित्तकी मुक्ति है, उन्हींके लिए . . . यह ब्रह्मचर्य है, यही सार है, यही उमका अन्त है ।

बुद्धके दार्शनिक विचारोंको देनेमें पर्व उनके जीवनके बाकी अंशको समाप्त कर देना जरूरी है ।

मारनाथमें अपने धर्मका प्रथम उपदेश कर, वही वर्षा बिता, वर्षाके अन्तमें स्थान छोड़ते हुए प्रथम चार मामोंमें हुए अपने साठ शिष्योंको उन्होंने इस तरह संबोधित किया—^२

“भिक्षुओ ! बहुत जनोके हितके लिए, बहुत जनोके सुखके लिए, लोकपर दया करनेके लिए देव-मनुष्योंके प्रयोजन-हित-सुखके लिए विचरण करो । एक साथ दो मत जाओ । . . . में भी . . . उरुवेला . . . सेनानी-ग्राममें . . . धर्म-उपदेशके लिए जा रहा हूँ ।”

^१ म० नि०, १।५।४

^२ म० नि०, १।३।६

^३ संयुक्त-नि०, ४।१।४

इसके बाद ४४ वर्ष बुद्ध जीवित रहे। इन ४४ वर्षोंके बरसातके तीन मासोंको छोड़ वह बराबर विचरते जहाँ-तहाँ ठहरते लोगोंको अपने धर्म और दर्शनका उपदेश करते रहे।^१ बुद्धने बुद्धत्व प्राप्तिके बादकी ४४ बरसातोंको निम्न स्थानोंपर बिताया था—

स्थान	ई०पू०	स्थान	ई०पू०
(लुंबिनी जन्म	५६३)	बीच)	५१७
(बोधगया बुद्धत्व में	५२८)	१३. चालिय पर्वत (विहार)	५१६
१. ऋषिपतन (सारनाथ)	५२८	१४. श्रावस्ती (गोंडा)	५१५
२-४. राजगृह	५२७-२५	१५. कपिलवस्तु	५१४
५. वैशाली	५२४	१६. आलवी (अरवल)	५१३
६. मंकुल पर्वत (विहार)	५२३	१७. राजगृह	५१२
७. . . (त्रयस्त्रिंश ?)	५२२	१८. चालिय पर्वत	५११
८. सुंसुमारगिरि(=चुनार)	५२१	१९. चालिय पर्वत	५१०
९. कौशाम्बी (इलाहाबाद)	५२०	२०. राजगृह	५०९
१०. पारिलेयक (मिर्जापुर)	५१९	२१-४५. श्रावस्ती	५०८-४८४
११. नाला (विहार)	५१८	४६. वैशाली	४८३
१२. वैरंजा (कन्नौज-मथुराके		(कुर्मानागमे निर्वाण ४८३)	

उनके विचरणका स्थान प्रायः सारे युक्त प्रान्त और साने विहार तक सीमित था। इसमें बाहर वह कभी नहीं गये।

(२) जनतंत्रवाद—

हम देख चुके हैं, कि जहाँ बुद्ध एक और अत्यन्त भोग-मय जीवनके विरुद्ध थे, वहाँ दूसरी ओर वह शरीर सुखानेको भी मूर्खता समझते थे। कर्मकांड, भक्तिकी अपेक्षा उनका भुकाव ज्ञान और बुद्धिवादकी ओर

^१ बुद्धके जीवन और मुख्य-मुख्य उपदेशोंके ~~संग्रह~~ सामग्रीके आधारपर मैंने "बुद्धचर्या"में संगृहीत किया

ज्यादा था। उनके दर्शनकी विशेषताको हम अभी कहनेवाले हैं। इन सारी बातोंके कारण अपने जीवनमें और बादमें भी बुद्ध प्रतिभाशाली व्यक्तियोंको आकर्षित करनेमें समर्थ हुए। मगधके सारिपुत्र, मौद्गल्यायन, महाकाश्यप ही नहीं, सुदूर उज्जैनके राजपुरोहित महाकात्यायन जैसे विद्वान् ब्राह्मण उनके शिष्य बने जिन्होंने ब्राह्मणोंके धर्म और स्वार्थके विरोधी बौद्धधर्मके प्रति ब्राह्मणोंमें कटुता फैलाने—खासकर प्रारंभिक सदियोंमें—से रोका। मगधका राजा बिंबिसार बुद्धका अनुयायी था। कोसलके राजा प्रसेनजित् को इसका बहुत अभिमान था कि बुद्ध भी कोसल क्षत्रिय है और वह भी कोसल क्षत्रिय। उसने बुद्धका और नजदीकी बननेके लिए शाक्यवंशकी कन्याके साथ ब्याह किया था। शाक्य, मल्ल, लिच्छवि-प्रजातंत्रोंमें उनके अनुयायियोंकी भारी संख्या थी। बुद्धका जन्म एक प्रजातंत्र (शाक्य)में हुआ था, और मृत्यु भी एक प्रजातंत्र (मल्ल) हीमें हुई। प्रजातंत्र-प्रणाली उनको कितनी प्रिय थी, यह इसीसे मालूम है, कि अजातशत्रुके साथ अच्छा संबंध होनेपर भी उन्होंने उसके विरोधी वैशालीके लिच्छवियोंकी प्रशंसा करते हुए राष्ट्रके अपराजित रखनेवाली निम्न सात बातें बतलाई^१—

(१) बराबर एकत्रित हो सामूहिक निर्णय करना; (२) (निर्णयके अनुसार) कर्तव्यको एक हो करना; (३) व्यवस्था (=कानून और विनय)का पालन करना; (४) वृद्धोंका सत्कार करना; (५) स्त्रियोंपर जवर्दस्ती नहीं करना; (६) जातीय धर्मका पालन करना; (७) धर्माचार्योंका सत्कार करना।

इन सात बातोंमें सामूहिक निर्णय, सामूहिक कर्तव्य-पालन, स्त्री-स्वातंत्र्य प्रगतिके अनुकूल विचार थे; किन्तु बाकी बातोंपर जोर देना यही बतलाता है, कि वह तत्कालीन सामाजिक व्यवस्थामें हस्तक्षेप नहीं करना

^१ देखो, महापरिनिष्वाण-सुत्त (दी० नि०, २।३), “बुद्धचर्या”, पृष्ठ ५२०-२२

चाहते थे। वैयक्तिक तृष्णाके दुष्परिणामको उन्होंने देखा था। दुःखोंका कारण यही तृष्णा है। दुःखोंका चित्रण करने हुए उन्होंने कहा था^१—

“चिरकालमे तुमने . . . माता-पिता-पुत्र-दृष्टिनाके मरणको सहा, . . . भोग-रोगकी आफतोंको सहा, प्रियके वियोग, अप्रियके संयोगमे रोने, क्रन्दन करने जिनना आँसू तुमने गिराया, वह चारों समद्रोंके जलमे भी ज्यादा है।”

यहाँ उन्होंने दुःख और उसकी जड़का समाजमें न ख्याल कर व्यक्तिमे देखनेकी कोशिश की। भोगकी तृष्णाके लिए राजाओं, क्षत्रियों, ब्राह्मणों, वैश्यों, सारी दुनियाको भगडते मरते-मार्गते देख भी उस तृष्णाको व्यक्तिसे हटानेकी कोशिश की। उनके मतानुसार माना, कोर्टांम बँचनेके लिए सारी पृथिवीको तां नही ढाँका जा सकता है, हाँ, अपने पैरोंका चमड़ेसे ढाँक कर काँटोंमे बचा जा सकता है। वह समय भी ऐसा नही था, कि बुद्ध जैसे प्रयोगवादी दार्शनिक, सामाजिक पापोंको सामाजिक चिकित्सासे दूर करनेकी कोशिश करते। तो भी वैयक्तिक सम्पत्तिकी बुराइयोंको वह जानते थे, इसीलिए जहाँ तक उनके अपने भिक्षु-संघका संबंध था, उन्होंने उसे हटाकर भोगमें पूर्ण साम्यवाद स्थापित करना चाहा।

(३) दुःख-विनाश-मार्गकी त्रुटियाँ—

बुद्धका दर्शन धार क्षणिकवादी है, किसी वस्तुको वह एक क्षणसे अधिक ठहरनेवाली नहीं मानते, किन्तु इस दृष्टिको उन्होंने समाजकी आर्थिक व्यवस्थापर लागू नहीं करना चाहा। सम्पत्तिशाली, शासक-शोषक-समाजके साथ इस प्रकार शान्ति स्थापित कर लेनेपर उनके जैसे प्रतिभाशाली दार्शनिकका ऊपरके तबकेमें सम्मान बढ़ना लाजिमी था। पुरोहित-वर्गके कूटदंत, सोणदंड जैसे धनी प्रभुताशाली ब्राह्मण उनके अनुयायी बनते थे, राजा लोग उनकी आवभगतके लिए उतावले दिखाई पड़ते थे। उस वक्तका धनकुवेर व्यापारी-वर्ग तो उससे भी

^१ सं० नि०, १४

ज्यादा उनके सत्कारके लिए अपनी थैलियाँ खोले रहता था, जितने कि आजके भारतीय महामेठ गाँधीके लिए। श्रावस्तीके धनकुवेर सुदत्त (अनाथपिंडक)ने सिक्केमे ढाँक एक भारी बाग (जैतवन) खरीदकर बुद्ध और उनके भिक्षुओंके रहनेके लिए दिया। उमी शहरकी दूमरी मेठानी विशाखाने भारी व्ययके साथ एक दूसरा विहार (=मठ) पूर्वाराम बनवाया था। दक्षिण और दक्षिण-पश्चिम भारतके साथ व्यापारके महान केन्द्र कौशाम्बीके तीन भारी मेठोंने तो बिहार बनवानेमे होड़सी कर ली थी। सच तो यह है, कि बुद्धके धर्मका फैलानेमें राजाओंमे भी अधिक व्यापारियोंने सहायता की। यदि बुद्ध तत्कालीन आर्थिक व्यवस्थाके खिलाफ जाते तो यह सुभीता कहाँने हाँ मकता था ?

३. दार्शनिक विचार

“अनित्य, दुःख, अनात्म” इस एक मंत्रमे बुद्धका मारा दर्शन आ जाता है। इनमें दुःखके बारेमें हम कह चुके हैं।

(१) त्रिणिकवाद्—बुद्धने तत्त्वोंको विभाजन तीन प्रकारसे किया है—(१) स्कन्ध, (२) आयतन, (३) धातु।

स्कन्ध पांच है—रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार, विज्ञान। रूपमे पृथिवी आदि चारों महाभूत शामिल है। विज्ञान चेतना या मन है। वेदना सुख-दुःख आदिका जो अनुभव होता है उसे कहते हैं। संज्ञा होश या अभिज्ञानको कहते हैं। संस्कार मनपर बच रही छाप या वासनाको कहते हैं। इस प्रकार वेदना, संज्ञा, संस्कार—रूपके संपर्कमे विज्ञान (=मन)की भिन्न-भिन्न स्थितियाँ हैं। बुद्धने इन स्कन्धोंको “अ-नित्य=संस्कृत (=कृत)=

अंगुत्तर-निकाय, ३।१।३४

महावेदल्ल-सुत्त (म० नि०, १।५।३)—“संज्ञा . . . वेदना . . . विज्ञान . . . यह तीनों धर्म (=पदार्थ) मिलेजुले हैं, बिलग नहीं . . . बिलग करके इनका भेद नहीं जतलाया जा सकता।

प्रतीत्य समुत्पन्न=क्षय धर्मवाला=व्यय धर्मवाला=... निरोध (= विनाश) धर्मवाला”^१ कहा है ।

आयतन बारह है—छै इन्द्रियाँ (चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा, काया या चमड़ा और मन) और छै उनके विषय—रूप, शब्द, गंध, रस, स्पर्ष्टव्य, और धर्म (=वेदना, संज्ञा संस्कार) ।

धातु अठारह है—उपरोक्त छै इन्द्रियाँ तथा उनके छै विषय; और इन इन्द्रियों तथा विषयोंके संपर्कसे होनेवाले छै विज्ञान (=चक्षु-विज्ञान, श्रोत्र-विज्ञान, घ्राण-विज्ञान, जिह्वा-विज्ञान, काय-विज्ञान और मन-विज्ञान) ।

विश्वकी सारी वस्तुएं स्वान्ध, आयतन, धातु तीनोंमेंसे किसी एक प्रक्रियामें बाँटी जा सकती है । इन्हे ही नाम और रूपमें भी विभक्त किया जाता है, जिनमें नाम विज्ञानका पर्यायवाची है । यह सभी अनित्य हैं—^२

“यह अटल नियम है—... रूप (महाभूत) वेदना, संज्ञा, संस्कार, विज्ञान (ये) सारे संस्कार (=कृत वस्तुएं) अनित्य है ।”

“रूप...वेदना...संज्ञा...संस्कार...विज्ञान (ये पाँचों स्कंध) नित्य, ध्रुव, शाश्वत, अविकाशी नहीं हैं यह लोकमें पंडितसम्मत्त (बात) है । मैं भी (वैसा) ही कहता हूँ । ऐसा कहने...समझाने...पर भी जो नहीं समझता नहीं देखता, उस...बालक (=मूर्ख)...अन्धे, बेआँख, अज्ञान...के लिए मैं क्या कर सकता हूँ ।”

रूप (भौतिक पदार्थ)की क्षणिकताको तो आसानीसे समझा जा सकता है । विज्ञान (=मन) उससे भी क्षणभंगुर है, इसे दर्शाते हुए बुद्ध कहते हैं—

“भिक्षुओ ! यह बल्कि बेहतर है, कि अज्ञान... (पुरुष) इस चार महाभूतोंकी कायाको ही आत्मा(=नित्य तत्व) मान लें, किन्तु

^१ महानिदान-सुत्त (बी० नि०, २।१५; “बुद्धचर्या”, १३३)

^२ अंगुत्तर-निकाय, ३।१।३४

^३ संयुत्त-नि०, १६

चित्तको (वैसा मानना ठीक) नहीं। सो क्यों .? . . . चारों महाभूतोंकी यह काया एक . . . दो . . . तीन . . . चार . . . पाँच . . . छै . . . सात वर्ष तक भी मौजूद देखी जाती है; किन्तु जिसे 'चित्त', 'मन' या 'विज्ञान' कहा जाता है, वह रात और दिनमें भी (पहिलेमे) दूसरा ही उत्पन्न होता है, दूसरा ही नष्ट होता है।^१

बुद्धके दर्शनमें अनित्यता एक ऐसा नियम है, जिसका कोई अपवाद नहीं है।

बुद्धका अनित्यवाद भी "दूसरा ही उत्पन्न होता है, दूसरा ही नष्ट होता है"के कहे अनुसार किनी एक मौलिक नत्वका बाहरी परिवर्तनमात्र नहीं, बल्कि एकका विलकुल नाश और दूसरेका विलकुल नया उत्पाद है।—बुद्ध कार्य-कारणकी निरन्तर या अविच्छिन्न सन्ततिको नहीं मानते।

(२) प्रतीत्य-समुत्पाद—यद्यपि कार्य-कारणको बुद्ध अविच्छिन्न सन्तति नहीं मानते, तो भी वह यह मानते हैं कि "इसके होनेपर यह होता है"^२ (एकके विनाशके बाद दूसरेकी उत्पत्ति इसी नियमको बुद्धने प्रतीत्य-समुत्पाद नाम दिया है)। हर एक उत्पादका कोई प्रत्यय है। प्रत्यय और हेतु (=कारण) समानार्थक शब्द मान्ते होते हैं, किन्तु बुद्ध प्रत्ययसे वही अर्थ नहीं लेते, जो कि दूसरे दार्शनिकोंको हेतु या कारणसे अभिप्रेत है। 'प्रत्ययसे उत्पाद'का अर्थ है, वीतनेसे उत्पाद—यानी एकके बीत जाने, नष्ट हो जानेपर दूसरेकी उत्पत्ति। बुद्धका प्रत्यय ऐसा हेतु है, जो किसी वस्तु या घटनाके उत्पन्न होनेसे पहिले क्षण मदा लुप्त होते देखा जाता है। प्रतीत्य समुत्पाद कार्यकारण नियमको अविच्छिन्न नहीं विच्छिन्न प्रवाह^३ बतलाता है। प्रतीत्य-समुत्पादके इसी विच्छिन्न प्रवाहको लेकर आगे नागार्जुनने अपने शून्यवादको विकसित किया।

^१ संयुक्त-नि०, १२।७ ^२ "अस्मिन् सति इदं भवति।" (म० नि०, १।४।८; अनुवाद, पृ० १५५)

^३ Discontinuous continuity.

प्रतीत्य-समुत्पाद बुद्धके सारे दर्शनका आधार है, उनके दर्शनके समझनेकी यह कुंजी है, यह खुद बुद्धके इस वचनसे मालूम होता है^१—

“जो प्रतीत्य समुत्पादको देखता है, वह धर्म (= बुद्धके दर्शन) को देखता है; जो धर्मको देखता है, वह प्रतीत्य समुत्पादको देखता है। यह पाँच उपादान स्कंध (रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार, विज्ञान) प्रतीत्य समुत्पन्न (= विच्छिन्न प्रवाहके तीरपर उत्पन्न) है।”

प्रतीत्य-समुत्पादके नियमका मानव व्यक्तियमें लगाने हुए, बुद्धने इसके बारह अंग (= द्वादशांग प्रतीत्य समुत्पाद) बतलाये हैं। पुराने उपनिषद्के दार्शनिक तथा दूसरे कितने ही आचार्य नित्य ध्रुव, अविनाशी, तत्त्वको आत्मा कहते थे। बुद्धके प्रतीत्य-समुत्पादमें आत्माके लिए कोई गुजाइश न थी, इसीलिए आत्मवादको वह महा-अविद्या कहते थे। इस बातको उन्होंने अपने एक उपदेशमें अच्युती तरह समझाया है—

“साति केवट्टपुत्त भिक्षुका गंभी बुरी दृष्टि (= धारणा) उत्पन्न हुई थी—मैं भगवान्के उपदिष्ट धर्मका इस प्रकार जानता हूँ, कि दूसरा नहीं बल्कि वही (एक) विज्ञान (= जीव) संसरण-मधावन (= आवागमन) करता रहता है।”

बुद्धने यह बात मुनीं तां बुलाकर पूछा—

“क्या सचमुच साति ! तुझे इस प्रकारकी बुरी धारणा हुई है ?
‘हाँ, . . . दूसरा नहीं वही विज्ञान (= जीव) संसरण-मधावन करता है।’

‘साति ! वह विज्ञान क्या है ?’

‘यह जो, भन्ते ! वक्ता अनुभव करता है, जो कि वहाँ-वहाँ (जन्म लेकर) अच्छे बुरे कर्मके फलको अनुभव करता है।’

‘निकम्मे (= मोघपुरुष) ! तूने किसका मुझे ऐसा उपदेश करते

^१ मज्झिम-नि०, १।३।८

^२ महातण्हा-संखय-सुत्तन्त, (म० नि०, १।४।८; अनुवाद, पृ० १५१-८)

सुना ? मेने तो मोघपुरुष ! विज्ञान (=जीव)को अनेक प्रकारसे प्रतीत्य-समुत्पन्न कहा है—प्रत्यय (=विगत) होनेके बिना विज्ञानका प्रादुर्भाव नही हो सकता (वतलाया है) । मोघपुरुष ! तू अपनी ठीकसे न समझी बातका हमारे ऊपर लांछन लगाता है ।’”

फिर भिक्षुओंको संबोधित करते हुए कहा—

“ भिक्षुओ ! जिस-जिस प्रत्ययमें विज्ञान (=जीव) चेतना उत्पन्न होता है, वही उसकी मंजा होती है । चक्षुके निमित्तसे (जो) विज्ञान उत्पन्न होता है, उसकी चक्षुर्विज्ञान ही मंजा होती है । (इसी प्रकार) श्रोत्र-, घ्राण-, रस-, काया, मन-विज्ञान मंजा होती है । जैसे जिस-जिस निमित्त (=प्रत्यय)में आग जलती है, वही-वही उसकी संज्ञा होती है, काष्ठ-अग्नि तृण-अग्नि तुष-अग्नि”

“ ‘यह (पाँच स्कन्ध) उत्पन्न हैं—यह अच्छी प्रकार प्रज्ञासे देखनेपर (आत्माके होनेका) सन्देह नष्ट हो जाता है न ?’

‘हाँ, भन्ते !’

‘भिक्षुओ ! ‘यह (पाँच स्कन्ध) उत्पन्न हैं’—इस (विषयमें) तुम सन्देह-रहित हो न ?’

‘हाँ, भन्ते !’

‘भिक्षुओ ! ‘यह (पाँच स्कन्ध=भौतिक तत्व और मन) उत्पन्न हैं’, ‘यह अपने आहारसे उत्पन्न हैं’ ‘यह अपने आहारके निरोधसे निरुद्ध होनेवाला है’—यह ठीकसे अच्छी प्रकार जानना सुदृष्ट है न ?’

‘हाँ, भन्ते !’

‘भिक्षुओ ! तुम इस परिशुद्ध (सु-)दृष्ट (विचार)में भी आसक्त न होना, रमण न करना, ‘मेरा धन है’—न समझना, न ममता करना । बल्कि भिक्षुओ ! मेरे उपदेश किए धर्मको बड़े (=कुल्ल)के समान समझना, (यह) पार होनेके लिए है, पकड़ रखनेके लिए नहीं है ।’”

सात केवट्टपुत्तके मनमें जैसे 'आत्मा है' यह अविद्या छाई थी, उस अविद्याका कारण समझाते हुए बुद्धने कहा—

“सभी आहारोंका निदान (=कारण) है तृष्णा . . . उसका निदान वेदना . . . उसका निदान स्पर्श . . . उसका निदान छ आयतन (=पाँचों इन्द्रियाँ और मन) . . . उसका निदान नाम और रूप . . . उसका निदान विज्ञान . . . उसका निदान संस्कार . . . उसका निदान अविद्या ।”

अविद्या फिर अपने चक्रको १२ अंगोंमें दुहराती है, इसे ही द्वादशांग प्रतीत्य-समुत्पाद कहते हैं—

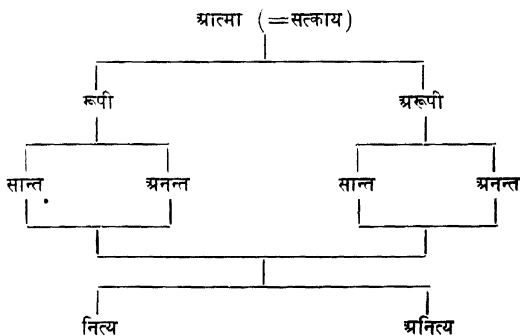
१. अविद्या	←	अविद्या	१२
↓		↑	
२. संस्कार		(संस्कार =)	संस्कार
↓		↑	
३. विज्ञान		(विज्ञान =)	विज्ञान
↓		↑	
४. नाम-रूप	(नाम-रूप =)	नाम-रूप	४
↓		↑	
५. छ आयतन (=इन्द्रियाँ)		छ आयतन	५
↓		↑	
६. स्पर्श →		स्पर्श	६

तृष्णाकी उत्पत्तिकी कथा कहते हुए बुद्धने वही कहा है—

“भिक्षुओ ! तीनके एकत्रित होनेसे गर्भधारण होता है । . . . (१) माता-पिता एकत्रित होते हैं, (२) माता ऋतुमती होती है, (३) गंधर्व उपस्थित होता है । . . . तब माता गर्भको . . . नौ या दस मासके बाद जनती है । . . . उसको . . . माता अपने लोहित . . . दूधसे पोसती है । तब वह बच्चा (कुछ) बड़ा होनेपर . . . बच्चोंके खिलौने—बंका, घड़िया, मुँहके लट्टू, चिगुलिया, तराजू, गाड़ी, धनुही—से खेलता है । . . . (और) बड़ा होनेपर . . . पाँच प्रकारके विषय-भोगों—(रूप, शब्द, रस, गंध, स्पर्श)—का सेवन करता है । . . . वह (उनकी अनुकूलता, प्रति-

कूलता आदिके अनुसार) अनुरोध (=राग), विरोधमें पड़ा सुखमय, दुःखमय, न सुख-न दुःखमय वेदनाको अनुभव करता है, उसका अभिनंदन करता है। . . . (इस प्रकार) अभिनंदन करते उसे नन्दी (=तृष्णा) उत्पन्न होती है। . . . वेदनाओंके विषयमें जो यह नन्दी (=तृष्णा) है, (यही) उसका उपादान (=ग्रहण करना या ग्रहण करनेकी इच्छा) है।”

(३) अनात्मवाद—बुद्धके पहिले उपनिषद्के ऋषियोंको हम आत्माके दर्शनका जबर्दस्त प्रचार करते देखते हैं। साथ ही उस समय चार्वाककी तरहके भौतिकवादी दार्शनिक भी थे, यह भी बतला चुके हैं। नित्यतावादियोंके आत्मा-संबंधी विचारोंको बुद्धने दो भागोंमें बाँटा है; ^१ एक वह जिसमें आत्माको रूपी (इन्द्रिय-गोचर माना जाता है, दूसरेमें उसे अ-रूपी माना गया है)। फिर इन दोनों विचारवालोंमें कुछ आत्माको अनन्त मानते हैं, और कुछ सान्त (=परित्त या अणु)। फिर ये दोनों विचारवाले नित्यवादी और अनित्यवादी दो भागोंसे बँटे हैं—



^१ महानिदान-सुत्त, बी० नि०, २।१५ (“बुद्धचर्या, पृ० १३१, ३२)

आत्मवादके लिए बुद्धने एक दूसरा शब्द सत्काय-दृष्टि भी व्यवहृत किया है। सत्कायका अर्थ है, कायामे विद्यमान (=कायासे भिन्न अजर अमर तत्व)। अभी साति केवट्टपुत्तके विज्ञान (=जीव)के आवागमनकी बात करनेपर बुद्धने उसे कितना फटकारा और अपनी स्थितिको स्पष्ट किया यह बतला चुके हैं। सत्काय (=आत्मा) की धारणाको बुद्ध दर्शन-संबंधी एक भारी बन्धन (=दृष्टि-संयोजन) मानते थे, और सच्चे ज्ञानकी प्राप्तिके लिए उसके नष्ट होनेकी सबसे ज्यादा जरूरत समझते थे। बुद्धकी शिष्या पंडिता धम्मदिन्नाने अपने एक उपदेशमें^१ पाँच उपादान (=ग्रहण करनेकी इच्छासे युक्त) -स्कन्धोंको सत्काय बतलाया है, और आवागमनकी तृष्णाको सत्काय-दृष्टिका कारण।

बुद्ध अविद्या और तृष्णासे मनुष्यकी सारी प्रवृत्तियोंकी व्याख्या करते हैं। हम लिख आये हैं, कि कैसे जर्मन दार्शनिक शोपन्हारेने बुद्धकी इसी सर्वशक्तिमती तृष्णाका बहुत व्यापक क्षेत्रमें प्रयोग किया।

लेकिन बुद्ध सत्काय-दृष्टि या आत्मवादकी धारणाको नैसर्गिक नहीं मानते थे, इसीलिए उन्होंने कहा है—^२

“उतान (ही) सो सकनेवाले (दुधमुँहे) अबांध छांटे बच्चेको सत्काय (=आत्मवाद)का भी (पता) नहीं होता, फिर कहाँसे उसे सत्काय-दृष्टि उत्पन्न होगी ?”

—यहाँ मिलाइए भेड़ियेकी माँदसे निकाली गई लड़की कमलासे, जिसने चार वर्षमें ३० शब्द सीखे।^३

उपनिषद्के इतने परिश्रमसे स्थापित किए आत्माके महान् सिद्धान्तको प्रतीत्यसमुत्पादवादी बुद्ध कितनी तुच्छ दृष्टिसे देखते थे ?—^४

^१ बूलवेदल्ल-सुत्त, (म० नि०, १।५।४; अनुवाद, पृ० १७६)

^२ महामालुंक्ख-सुत्त, (म० नि०, २।२।४; अनुवाद, पृ० २५४)

^३ “वैज्ञानिक भौतिकवाद।” पृष्ठ १६७-८ ^४ मज्झिम-नि०,

१।१।२—“अयं भिक्खवे ! केवलो परिपूरो बाल-धम्मो।”

“ जो यह मेरा आत्मा अनुभव कर्ता. अनुभवका विषय है, और तहाँ-तहाँ (अपने) भले बुरे कर्मोंके विषयको अनुभव करता है; वह मेरा आत्मा नित्य = ध्रुव = शाश्वत = अपरिवर्तनशील है, अनन्त वर्षों तक वैसा ही रहेगा—यह भिक्षुओं ! केवल भरपूर बाल-धर्म (=मूर्ख-विश्वास) है ।”

अपने दर्शनमें अनात्माके बुद्धको अभावात्मक वस्तु अभिप्रेत नहीं है । उपनिषद्में आत्माको ही नित्य, ध्रुव, वस्तु सत्य माना जाता था । बुद्धने उसे निम्न प्रकारसे उत्तर दिया—

(उपनिषद्)—आत्मा = नित्य, ध्रुव = वस्तुसत्

(बुद्ध)—अन्-आत्मा = अ-नित्य, अ-ध्रुव = वस्तुसत्

इसीलिए वह एक जगह कहते हैं—

“रूप अनात्मा है; वेदना अनात्मा है; संज्ञा संस्कार विज्ञान सारे धर्म अनात्मा हैं ।”^१

बुद्धने प्रतीत्य-समुत्पादके जिस महान् और व्यापक सिद्धान्तका आविष्कार किया था, उसके व्यक्त करनेके लिए उस वक्त अभी भाषा भी तैयार नहीं हुई थी; इसलिए अपने विचारोंको प्रकट करनेके वास्ते जहाँ उन्हें प्रतीत्य-समुत्पाद, सत्काय जैसे कितने ही नये शब्द गढ़ने पड़े; वहाँ कितने ही पुराने शब्दोंको उन्होंने अपने नये अर्थोंमें प्रयुक्त किया । उपरोक्त उद्धरणमें धर्मको उन्होंने अपने खास अर्थमें प्रयुक्त किया है, जो कि आजके साइंसकी भाषामें वस्तुकी जगह प्रयुक्त होनेवाला घटना शब्दका पर्यायवाची है । ‘ये धर्मा हेतु-प्रभवाः’ (=जो धर्म हैं वह हेतुसे उत्पन्न हैं)—यहाँ भी धर्म विच्छिन्न-प्रवाह वाले विश्वके कण-तरंग अवयवको बतलाता है ।

(४) अ-भौतिकवाद—आत्मवादके बुद्ध जबदस्त विरोधी थे सही; किन्तु, इससे यह अर्थ नहीं लेना चाहिए, कि वह भौतिक (=जड़)वादी थे । बुद्धके समय कोसलदेशकी सालविका नगरीमें लौहित्य नामक एक ब्राह्मण

^१ बूलसच्चक-सुत्त, (म० नि०, १।४।५; अनु०, पृ० १३८)

सामन्त रहता था। धर्मोंके बारेमें उसकी बहुत बुरी सम्मति थी^१—

“संसारमें (कोई ऐसा) श्रमण (=संन्यासी) या ब्राह्मण नहीं है, जो अच्छे धर्मको . . . जानकर . . . दूसरेको समझावेगा। भला दूसरा दूसरेके लिए क्या करेगा ? (नये नये धर्म क्या हैं), जैसे कि एक पुराने बंधनको काटकर एक दूसरे नये बंधनका डालना। इसी प्रकार मैं इसे पाप (=बुराई) और लोभकी बात समझता हूँ।”

बुद्धने अपने शील-समाधि-प्रज्ञा संबंधी उपदेश द्वारा उसे समझानेकी कोशिश की थी।

कोसलदेशमें ही एक दूसरा सामन्त—सेतव्याका स्वामी पायासी राजन्य था। उसका मत था^२—

“यह भी नहीं है, परलोक भी नहीं है, जीव मरनेके बाद (फिर) नहीं पैदा होते, और अच्छे बुरे कर्मोंका कोई भी फल नहीं होता।”

पायासी क्यों परलोक और पुनर्जन्मको नहीं मानता था, इसके लिए उसकी तीन दलीलें थीं, जिन्हें कि बुद्धके शिष्य कुमार काश्यपके सामने उसने पेश की थीं—(१) किसी मरने लौटकर नहीं कहा, कि दूसरा लोक है; (२) धर्मात्मा आस्तिक—जिन्हें स्वर्ग मिलना निश्चित है—भी मरनेसे अनिच्छुक होते हैं; (३) जीवके निकल जानेसे मृत शरीरका न वजन कम होता है; और सावधानीसे मारनेपर भी जीवको कहींसे निकलते नहीं देखा जाता।

बुद्ध समझते थे, कि भौतिकवाद उनके ब्रह्मचर्य और समाधिका भी वैसा ही विरोधी है, जैसा कि वह आत्मवादका विरोधी है। इसीलिए उन्होंने कहा^३—

“वही जीव है वही शरीर है”, (दोनों एक हैं) ऐसा मत होनेपर

^१ बीघ-निकाय, १।१२ (अनुवाद, पृ० ८२)

^२ बीघ-नि०, २।१० (अनु०, पृ० १६६)

^३ अंगुत्तर-नि०, ३

ब्रह्मचर्यवास नहीं हो सकता। 'जीव दूसरा है शरीर दूसरा है' ऐसा मत (=दृष्टि) होनेपर भी ब्रह्मचर्यवास नहीं हो सकता।"

आदमी ब्रह्मचर्यवास (=साधुका जीवन) तब करता है, जब कि इस जीवनके बाद भी उसे फल पाने या काम पूरा करनेका अवसर मिलनेवाला हो। भौतिकवादीके वास्ते इसीलिए ब्रह्मचर्यवास व्यर्थ है। शरीर और जीवको भिन्न-भिन्न माननेवाले आत्मवादीके लिए भी ब्रह्मचर्यवास व्यर्थ है; क्योंकि नित्य-ध्रुव आत्मामें ब्रह्मचर्य द्वारा संशोधन संवर्द्धनकी गुंजाइश नहीं। इस तरह बुद्धने अपनेको अभौतिकवादी अनात्मवादीकी स्थितिमें रक्खा।

(५) अनीश्वरवाद—बुद्धके दर्शनका जो रूप—इ नित्य, अनात्म, प्रतीत्य-समुत्पाद—हम देख चुके हैं; उसमें ईश्वर या ब्रह्मकी भी उसी तरह गुंजाइश नहीं है जैसे कि आत्माकी। यह सच है कि बुद्धने ईश्वर-वादपर उतनेही अधिक व्याख्यान नहीं दिये हैं, जितने कि अनात्मवाद-पर। इससे कुछ भारतीय—साधारण ही नहीं लब्धप्रतिष्ठ पश्चिमी ढंगके प्रांफेसर—भी यह कहते हैं, कि बुद्धने चुप रहकर इस तरहके बहुतसे उपनिषद्के सिद्धान्तोंकी पूर्ण स्वीकृति दे दी है।

ईश्वरका ख्याल जहाँ आता है, उससे विश्वके स्रष्टा, भर्ता, हर्ता एक नित्यचेतन व्यक्तिका अर्थ लिया जाता है। बुद्धके प्रतीत्य-समुत्पादमें ऐसे ईश्वरकी गुंजाइश तभी हो सकती है, जब कि सारे "धर्मों"की भाँति वह भी प्रतीत्य-समुत्पन्न हो। प्रतीत्य-समुत्पन्न होनेपर वह ईश्वर ही नहीं रहेगा। उपनिषद्में हम विश्वका एक कर्ता पाते हैं—

"प्रजापतिने प्रजाकी इच्छासे तप किया। . . . उसने तप करके जोड़े पैदा किये।"^१

"ब्रह्मा . . . ने कामना की। . . . तप करके उसने इस सब (= विश्व) को पैदा किया। . . ."^२

^१ प्रश्नोपनिषद्, १।३-१३

^२ तैत्तिरीय, २।६

“आत्मा ही पहिले अकेला था । . . . उसने चाहा—‘लोकोंको सिरजूं ।’ उसने इन लोकोंको सिरजा ।”^१

अब इस सृष्टिकर्ता ब्रह्मा, आत्मा, ईश्वर, सत् . . . की बुद्ध क्या गति बनाते हैं, इसे सुन लीजिए । मल्लोंके एक प्रजातंत्रकी राजधानी अनूपिया^२में बुद्ध भार्गव-गोत्र परिव्राजकमें इस बातपर वार्तालाप कर रहे हैं।^३—

“भार्गव ! जो श्रमण-ब्राह्मण, ईश्वर (=इस्सर) या ब्रह्माके कर्त्तापनके मत (=आचार्यक)को श्रेष्ठ बतलाते हैं. उनके पास जाबर मैं यह पूछता हूँ—‘क्या सचमुच आपलोग ईश्वर . . . के कर्त्तापनको श्रेष्ठ बतलाते हैं’ ? मेरे ऐसा पूछनेपर वे ‘हाँ’ कहते हैं । उनसे मैं (फिर) पूछता हूँ—‘आपलोग कैसे ईश्वर या ब्रह्माके कर्त्तापनको श्रेष्ठ बतलाते हैं ?’ मेरे ऐसा पूछनेपर . . . वे मुझमें ही पूछने लगते हैं । . . . मैं उनको उत्तर देता हूँ—‘ . . . बहुत दिनोंके बीतनेपर . . . इस लोकका प्रलय होता है । . . . (फिर) बहुत काल बीतनेपर इस लोककी उत्पत्ति होती है । उत्पत्ति होनेपर शून्य ब्रह्म-विमान (=ब्रह्माका उड़ता फिरता घर) प्रकट होता है । तब (आभास्वर देवलोकका) कोई प्राणी आयुके क्षीण होनेसे या पुण्यके क्षीण होनेसे . . . उस शून्य ब्रह्म-विमानमें उत्पन्न होता है । . . . वह वहाँ बहुत दिनोंतक रहता है । बहुत दिनों तक अकेला रहनेके कारण उसका जी ऊब जाता है, और उसे भय मालूम होने लगता है ।’—‘अहो दूसरे प्राणी भी यहाँ आवें ।’ . . .

^१ ऐतरेय, १।१ ^२ छपरा जिलामें कहीं पर, अनोमा नदीके पास था ।

^३ पाथिकसुत्त, (दीघ-नि०, ३।१; अनुवाद, पृ० २२३)

^४ बुद्धका यहाँ ब्रह्माके अकेले डरनेसे बृहदारण्यकके इस वाक्य (१।४।१-२)की ओर इशारा है ।—“आत्मा ही पहले था । . . . उसने नजर बौड़ाकर अपनेसे दूसरेको नहीं देखा । . . . वह भय खाने लगा । इसीलिए (आबमी) अकेला भय खाता है । . . . उसने दूसरे (के होने)की इच्छा की . . . ।”

दूसरे प्राणी भी आयुके क्षय होनेसे . . . शून्य ब्रह्म-विमानमें उत्पन्न होते हैं । . . . जो प्राणी वहाँ पहिले उत्पन्न होता है, उसके मनमें होता है— 'मैं ब्रह्मा, महा ब्रह्मा, विजेता, अ-विजित, सर्वज्ञ, वशवर्ती, ईश्वर, कर्ता, निर्माता, श्रेष्ठ, स्वामी और भूत तथा भविष्यके प्राणियोंका पिता हूँ । मैंने ही इन प्राणियोंको उत्पन्न किया है । . . . (क्योंकि) मेरे ही मनमें यह पहिले हुआ था—'दूसरे भी प्राणी यहाँ आवें ।' अतः मेरे ही मनसे उत्पन्न होकर ये प्राणी यहाँ आये हैं । और जो प्राणी पीछे उत्पन्न हुए, उनके मनमें भी उत्पन्न होता है 'यह ब्रह्मा . . . ईश्वर . . . कर्ता . . . है । . . . सो क्यों ? (इसलिए कि) हम लोगोंने इसको पहिलेहीसे यहाँ विद्यमान पाया, हम लोग (तो) पीछे उत्पन्न हुए ।' . . . दूसरा प्राणी जब उस (देव-) कायाको छोड़कर इस (लोक)में आते हैं । . . . (जब इनमेंसे कोई) समाधिको प्राप्तकर उसमें पूर्वजन्मका स्मरण करता है, उसके आगे नहीं स्मरण करता है । वह कहता है—'जो वह ब्रह्मा . . . ईश्वर . . . कर्ता . . . है, वह नित्य = ध्रुव है, शाश्वत, निर्विकार और सदाके लिए वैसा ही रहनेवाला है । और जो हम लोग उस ब्रह्मा द्वारा उत्पन्न किये गये हैं (वह) अनित्य, अ-ध्रुव, अल्पायु, मरणशील हैं ।' इस प्रकार (ही तो) आप लोग ईश्वरका कर्त्तापिन . . . बतलाते हैं ? वह . . . कहते हैं—' . . . जैसा आयुष्मान गौतम बतलाते हैं, वैसा ही हम लोगोंने (भी) सुना है ।''

उस वक्तकी—परंपरा, चमत्कार, शब्दकी अंधेरगदी प्रमाणमें ईश्वरका यह एक ऐसा बेहतरिीन खंडन था, जिसमें एक बड़ा बारीक मजाक भी शामिल है ।

सृष्टिकर्त्ता ब्रह्मा (= ईश्वर)का बुद्धने एक जगहपर और सूक्ष्म परिहास किया है ।—

. . . बहुत पहिले . . . एक भिक्षुके मनमें यह प्रश्न हुआ—'ये चार

महाभूत—पृथिवी-धातु, जल-धातु, तेज-धातु, वायु-धातु—कहाँ जाकर बिल्कुल निरुद्ध हो जाते हैं ?' उसने चातुर्महाराजिक देवताओं (के पास) जाकर (पूछा) । चातुर्महाराजिक देवताओंने उस भिक्षुसे कहा—' हम भी नहीं जानते हमसे बढ़कर चार महाराजा^१ हैं । वे शायद इसे जानते हों ।'

" 'हमसे भी बढ़कर त्रार्यास्त्रश याम सुयाम तुषित (देवगण) मंतुषितदेवपुत्र निर्माणरति (देवगण) सुनिर्मित (देवपुत्र) परनिर्मितवशवर्ती (देवगण) वशवर्ती नामक देवपुत्र ब्रह्मकायिक नामक देवता है, वह शायद इसे जानते हों । ब्रह्मकायिक देवताओंने उस भिक्षुसे कहा—'हमसे भी बहुत बढ़ चढ़कर ब्रह्मा है, वह ईश्वर, कर्ता, निर्माता और सभी पैदा हुए और होनेवालोंके पिता है, शायद वह जानते हों ।' (भिक्षुके पूछनेपर उन्होंने कहा—) 'हम नहीं जानते कि ब्रह्मा (= ईश्वर) कहाँ रहते हैं ।' इसके बाद शीघ्र ही महाब्रह्मा (= महान् ईश्वर) भी प्रकट हुआ । (भिक्षुने) महाब्रह्मासे पूछा—' ये चार महाभूत कहाँ जाकर बिल्कुल निरुद्ध (= विलुप्त) हो जाते हैं ?' महाब्रह्माने कहा—' मैं ब्रह्मा ईश्वर पिता हूँ ।' दूसरी बार भी महाब्रह्मासे पूछा—' मैं तुमसे यह नहीं पूछता, कि तुम ब्रह्मा ईश्वर पिता हों । मैं तो तुमसे यह पूछता हूँ—ये चार महाभूत कहाँ बिल्कुल निरुद्ध हो जाते हैं ?' तीसरी बार भी पूछा—तब महाब्रह्माने उस भिक्षुकी बांह पकड़, (देवताओंकी सभासे) एक ओर ले जाकर कहा—'हे भिक्षु, ये देवता मुझे ऐसा समझते हैं कि (मेरे लिए) कुछ अज्ञात अदृष्ट नहीं है इसीलिए मैंने उन लोगोंके सामने नहीं बतलाया । भिक्षु ! मैं भी नहीं जानता यह तुम्हारा

^१ धृतराष्ट्र, बिल्बक, बिल्पास, वैश्वण (= कुबेर)

ही दोष है कि तुम (बुद्ध) को छोड़ बाहरमें इस बातकी खोज करते हो । उन्हींके पास जाओ, जैसा (वह) कहें, वैसा ही समझो । ”

स्मरण रखना चाहिए कि आज हिन्दूधर्ममें ईश्वरसे जो अर्थ लिया जाता है, वही अर्थ उस समय ब्रह्मा शब्द देता था । अभी शिव और विष्णुको ब्रह्मासे ऊपर नहीं उठाया गया था । बुद्धकी इस परिहासपूर्ण कहानीका मजा तब आयेगा, यदि आप यहाँ ब्रह्माकी जगह अल्लाह या भगवान्, बुद्धकी जगह मार्क्स और भिक्षुकी जगह किसी साधारणसे मार्क्स-अनुयायीको रखकर इसे दुहराये । हजारों अ-विश्वसनीय चीजोंपर विश्वास करनेवाले अपने समयके अन्ध श्रद्धालुओंको बुद्ध बतलाना चाहते थे, कि तुम्हारा ईश्वर नित्य, ध्रुव वगैरह नहीं है, न वह सृष्टिको बनाता बिगाड़ता है, वह भी दूसरे प्राणियोंकी भाँति जन्मने-मरनेवाला है । वह ऐसे अनगिनत देवताओंमें सिर्फ एक देवतामात्र है । बुद्धके ईश्वर (= ब्रह्मा)के पीछे “लाठी” लेकर पड़नेका एक और उदाहरण लीजिए । अबके बुद्ध स्वयं जाकर “ईश्वर”को फटकारते हैं^१—

“एक समय वक ब्रह्माको ऐसी बुरी धारणा हुई थी^२—‘यह (ब्रह्मलोक) नित्य, ध्रुव, शाश्वत, शुद्ध, अ-च्युत, अज, अजर, अमर है, न च्युत होता है, न उपजता है । इससे आगे दूसरा निस्सरण (पहुँचनेका स्थान) नहीं है ।’ तब मैं ब्रह्मलोकमें प्रकट हुआ । वक ब्रह्माने दूरसे ही मुझे आते देखा । देखकर मुझसे कहा—‘आओ मार्ष ! (मित्र !) स्वागत मार्ष ! चिरकालके बाद मार्ष ! (आपका) यहाँ आना हुआ । मार्ष ! यह (ब्रह्मलोक) नित्य, ध्रुव, शाश्वत, अजर अमर है ।’ ऐसा कहनेपर मैंने कहा—‘अविद्यामें पड़ा

^१ ब्रह्मनिमित्तक-मुत्त (म० नि०, १।५।६; अनुवाद०, पृ० १६४-५)

^२ याज्ञवल्क्यने गार्गीको ब्रह्मलोकसे आगेके प्रश्नको शिर गिरनेका डर दिखलाकर रोक दिया था । (बृहदारण्यक ३।६)

है, अहो ! वक ब्रह्मा, अविद्यामें पड़ा है, अहो ! वक ब्रह्मा, जो कि अनित्यको नित्य कहता है, अशाश्वतको शाश्वत . . . ।' ऐसा कहने पर वक ब्रह्माने कहा—'मार्ष ! मैं नित्यको ही नित्य कहता हूँ ।' मैंने कहा— ' ब्रह्मा ! (दूमरे लोकसे) च्युत होकर तू यहाँ उत्पन्न हुआ ।' ।'

ब्राह्मण अन्धके पीछे चलनेवाले अन्धोंकी भाँति विना जाने देखे ईश्वर (ब्रह्मा) और उसके लोकपर विश्वास रखते हैं, इस भावको सम-भाते हुए एक जगह और बुद्धने कहा है—

वाशिष्ट ब्राह्मणने बुद्धसे कहा—' हे गौतम ! मार्ग-अमार्गके संबंधमें ऐतरेय ब्राह्मण, छन्दोग ब्राह्मण छन्दावा ब्राह्मण, नाना मार्ग बतलाते हैं, तौ भी वह ब्रह्माकी सलोकताको पहुँचाते हैं । जैसे ग्राम या कस्बेके पास बहुतमे, नाना मार्ग होते हैं, तौ भी वे सभी ग्राममें ही जानेवाले होते हैं ।'

'वाशिष्ट ! त्रैविद्य ब्राह्मणोंमें एक ब्राह्मण भी नहीं, जिसने ब्रह्माको अपनी आँखसे देखा हो एक आचार्य एक आचार्य-प्राचार्य सातवीं पीढ़ी तकका आचार्य भी नहीं । . . . ब्राह्मणोंके पूर्वज, ऋषि मंत्रोंके कर्ता, मंत्रोंके प्रवक्ता अष्टक, वामक, वामदेव, विश्वामित्र, यमदग्नि, अंगिरा, भरद्वाज, वशिष्ट, कश्यप, भृगु—में क्या कोई है,

१ तेविज्ज-सुत्त (दी० नि० १।१३; अनुवाद, पृ० ८७-६)

१ ऋग्वेदके ऋषियोंमें वामकका नाम नहीं है, अंगिराका भी अपना मंत्र नहीं है, किंतु अंगिराके गोत्रियोंके ५७से ऊपर सूक्त हैं । (ऋक् १।३५।३६; ६।१५; ८।५७-५८, ६४, ७४, ७६, ७८-७९, ८१-८५, ८७, ८८; ९।४, ३०, ३५-३६, ३९-४०, ४४-४६, ५०-५२, ६१, ६७, (२२-३२), ६९, ७२, ७३, ८३, ९४, ९७, (४५-५८), १०८ (८-११), ११२; १०।४२-४४, ४७, ६७-६८, ७१, ७२, ८२, १०७, १२८, १६४, १७२-७४ बाकी आठ ऋषियोंके बनाए ऋग्-मंत्र इस प्रकार हैं—

....जिसने ब्रह्माको अपनी आँखोंसे देखा हो ।.... 'जिसको न जानते हैं, न देखते हैं उसकी सलोकताकेलिए मार्ग उपदेश करते हैं ।'
....वाशिष्ठ ! (यह तो वैसे ही हुआ), जैसे अन्धोंकी पाँति एक

	सूक्त संख्या	पता
१. अष्टक (विश्वामित्र-पुत्र)	१	१।१०४
२. वामक	०	
३. वामदेव (बृहदुक्थ, मूर्धन्वा, अंहोमुचके पिता)	५५	७।१-४१, ४५-५८
४. विश्वामित्र (कुशिक-पुत्र)	४६	३।१-१२, २४, २६, २७-३०, ३२-५३, ५७-६२; ६।६७ (१३-१५); ६। १०१ (१३-१६)
५. जमदग्नि (भार्गव)	४	८।६०; ६।६२, ६५, ६७ (१६-१८)
६. अंगिरा	०	०
७. भरद्वाज (बृहस्पति-पुत्र)	६०	६।१-१४, १६-३२, ३७-४३, ५३-७४; ६।६७ (१-३)
८. वशिष्ठ (मित्रावरुण-पुत्र)	१०५	७।१-१०४; ६।६७ (१६-२१), ६०, ६७ (१-३)
९. कश्यप (मरीचि-पुत्र)	७	१।६६; ६।६४, ६७ (४-६), ६१- ६३, ११३-१४
१०. भृगु (वरुण-पुत्र)	१	६।६५

दूसरेसे जुड़ी हो, पहिलेवाला भी नहीं देखता, बीचवाला भी नहीं देखता, पीछेवाला भी नहीं देखता ।”

(६) अकथनीय दश—बुद्धने कुछ बातोंको अकथनीय (=अव्याकृत) कहा है, कितने ही बौद्धिक बेईमानीके लिए उतारू भारतीय लेखक उसीका सहारा लेकर यह कहना चाहते हैं, कि बुद्ध ईश्वर, आत्माके बारेमें चुप थे। इसलिए चुप्पीका मतलब यह नहीं लेना चाहिए, कि बुद्ध उनके अस्तित्वसे इन्कार करते हैं। लेकिन वह इस बातको छिपाना चाहते हैं, कि बुद्धकी अव्याकृत बातोंकी सूची खली हुई नहीं है, कि उसमें जितनी चाहें उतनी बातें आप दर्ज करते जायें। बुद्धके अव्याकृतोंकी सूचीमें सिर्फ दस बातें हैं, जो लोक (=दुनिया), जीव-शरीरके भेद-अभेद तथा मुक्त-पुरुषकी गतिके बारेमें हैं^१—

क लोक	{	१. क्या लोक नित्य है ?	} अकथनीय, चुप (=अव्याकृत)
		२. क्या लोक अनित्य है ?	
		३. क्या लोक अन्तवान् है ?	
		४. क्या लोक अनन्त है ?	
ख. जीव-शरीरकी एकता	{	५. क्या जीव और शरीर एक हैं ?	
		६. क्या जीव दूसरा शरीर दूसरा है ?	
		७. क्या मरनेके बाद तथागत (-मुक्त) होते हैं ?	
		८. क्या मरनेके बाद तथागत नहीं होते ?	
ग. निर्वाणके बाद- की अवस्था	{	९. क्या मरनेके बाद तथागत होते भी हैं, नहीं भी होते हैं ?	
		१०. क्या मरनेके बाद तथागत न होते हैं, न नहीं होते हैं ?	

मालुंक्यपुत्तने बुद्धसे इन दश अव्याकृत बातोंके बारेमें प्रश्न किया था।^१—

^१ म०नि०, २।२।३ (अनुवाद, पृ० २५१)

“यदि भगवान् (इन्हें) जानते हैं, तो बतलायें, नहीं जानते हों, तो न जानने-समझनेवालेके लिए यही मीधी (बात) है, कि वह (साफ कह दे) — मैं नहीं जानता, मुझे नहीं मालूम ।”

बुद्धने इसका उत्तर देने हुए कहा—

“ मैंने इन्हें अव्याकृत (इसलिए) (कहा) है ; (क्योंकि) यह (= इनके बार्गेमें कहना) सार्थक नहीं, भिक्षु-चर्या (= आदि ब्रह्मचर्य) के लिए उपयोगी नहीं, (और) न यह निर्वेद = वैराग्य, निरोध = शान्ति परम-ज्ञान, निर्वाणके लिए (आवश्यक) है ; इसीलिए मैंने उन्हें अव्याकृत किया ।”

(सर राधाकृष्णन्की लीपापोती—) बुद्धके दर्शनमें इस प्रकार ईश्वर, आत्मा, ब्रह्म—किमी भी नित्य ध्रुव पदार्थकी गुजाइश न रहनेपर भी, उपनिषद् और ब्राह्मणके तत्त्वज्ञान—सत्-चिद्-आनन्द—से बिलकुल उल्टे तत्त्वों अ-सत् (= अनित्य, प्रतीत्य समुत्पन्न)-अ-चित् (= अनात्म)-अन्-आनन्द (= दुःख)—अनित्य-दुःख-अनात्म—की घोषणा करनेपर भी यदि सर राधाकृष्णन् जैसे हिन्दू लेखक और जिम्मेवारीके साथ निम्न वाक्योंको लिखनेकी धृष्टता करते हैं, तो इस धर्मकीर्तिके शब्दोंमें “धिग् व्यापकं तमः” ही कहना पड़ेगा ।—

(क) “उस (= बुद्ध) ने ध्यान और प्रार्थना (के रास्ते) को पकड़ा ।”
किसकी प्रार्थना ?

(ख) “बुद्धका मत था कि सिर्फ विज्ञान (= चेतना) ही क्षणिक है, और चीजें नहीं ।”^१

आपने ‘सारे धर्म प्रतीत्य समुत्पन्न है’, इसकी खूब व्याख्या की ?

(ग) “बुद्धने जो ब्रह्मके बारेमें साफ हूँ या नहीं नहीं कहा, इसे “किसी तरह भी परम सत्ता (= ब्रह्म) से इन्कारके अर्थमें नहीं लिया जा सकता ।

^१ Indian Philosophy by Sir S. Radhakrishnan, (1st edition), p. 355 ^२ वहीं, p. 378

यह समझना असम्भव है, कि बुद्धने दुनियाके इस बहावमें किसी वस्तुको ध्रुव (=नित्य) नहीं स्वीकार किया; भारे विश्वमें ही रही अ-शान्तिमें (उन्होंने) कोई ऐसा विश्राम-स्थान नहीं (माना), जहाँ कि मनुष्यका अशान्त हृदय शान्ति पा सके।^१

इसके लिए सर राधाकृष्णन्ने बौद्ध निर्वाणको 'परमसत्ता' मनवाने-की चेष्टा की है, किन्तु बौद्ध निर्वाणको अभावात्मक छोड़ भावात्मक वस्तु माना ही नहीं जा सकता। बुद्ध जब शान्तिके प्राप्तिकर्ता आत्माको भारी मूर्खता (=बालधर्म) मानते हैं, तो उसके विश्रामके लिए शान्तिका ठाँव राधाकृष्णन् ही ढूँढ़ सकते हैं ! फिर आपने तो इस वचनको वही उद्धृत भी किया है—“यह निरन्तर प्रवाह या घटना है, जिसमें कुछ भी नित्य नहीं। यहाँ (=विश्वमें) कोई चीज नित्य (=स्थिर) नहीं—न नाम (=विज्ञान) ही और न रूप (=भौतिकतत्त्व) ही।”^२

(घ) “आत्माके बारेमें बुद्धके चुप रहनेका दूसरा ही कारण था”^३ बुद्ध उपनिषद्में वर्णित आत्माके बारेमें चुप है—वह न उसे स्वीकार ही करते हैं, न इन्कार ही।^४

नहीं जनाब ! बुद्धके दर्शनका नाम ही अनात्मवाद है। उपनिषद्के नित्य, ध्रुव आत्माके साथ यहाँ 'अन्' लगाया गया है। “अनित्य दुःख अनात्म”की घोषणा करनेवालेके लिए आपके ये उद्गार सिर्फ यही सावित करते हैं, कि आप दर्शनके इतिहास लिखनेके लिए बिलकुल अयोग्य है।

आगे यह और दुहराते हैं—

“बिना इस अन्तर्हित तत्त्वके जीवनकी व्याख्या नहीं की जा सकती।

^१ वहीं, पृष्ठ ३७६

^२ It is a perpetual process with nothing permanent. Nothing here is permanent, neither name nor form—महावग्ग (बिनय-पिटक), VI. ३५. ff.

^३ वहीं, पृष्ठ ३८५

^४ वहीं, पृष्ठ ३८७

इमीलिए बुद्ध बराबर आत्माकी सत्यताके निषेधसे इन्कार करते थे ।”

इमे कहते हैं—“मुखमस्तीति वक्तव्यं दशहस्ता हरीतकी ।” और बुद्धके सामने जानेपर राधाकृष्णन्की क्या गति होती, इसके लिए मालुङ्क्य-पुत्तकी घटनाको पढ़िए ।

(ड) मिलिन्द-प्रश्नके रचयिता नागसेन (१५० ई० पू०)ने बुद्धके दर्शनकी व्याख्या जिस सरलताके साथ यवनराजा मिनान्दरके सामने की, उसके बारेमें सर राधाकृष्णन्का कहना है—

“नागमेनने बौद्ध (=बुद्धके) विचारको उसकी पैतृक शाखा (=उपनिषद्?)मे ताँड़कर शुद्ध बौद्धिक (=बुद्धिमगत) क्षेत्रमें रंग दिया ।”

और—

“बुद्धका लक्ष्य (=मिशन) था, कि उपनिषद्के श्रेष्ठ विज्ञानवाद (Idealism)को स्वीकार कर उमें मानव जातिके दिन-प्रतिदिनकी आवश्यकताके लिए सुलभ बनायें। ऐतिहासिक बौद्ध धर्मका अर्थ है, उपनिषद्के सिद्धान्तका जनतामें प्रसार ।”

स्वयं बुद्ध उनके समकालीन शिष्य, नागमेन (१५० ई० पू०), नागार्जुन (१७५ ई०), अमंग (३७५ ई०), वसुबंधु (४०० ई०), दिग्नाग (४२५ ई०), धर्मकीर्ति (६००), धर्मोत्तर, शान्तरक्षित (७५० ई०), ज्ञानश्री, शाक्यश्रीभद्र (१२०० ई०) जिस रहस्यको न जान पाये थे, उसे खोज निकालनेका श्रेय सर राधाकृष्णन्को है, जिन्होंने अनात्मवादी बुद्धको उपनिषद्के आत्मवादका प्रचारक सिद्ध कर दिया। २५०० वर्षों तथा भारत, लंका, बर्मा, स्याम, चीन, जापान, कोरिया, मंगोलिया, तिब्बत, मध्य-एशिया, अफगानिस्तान और दूसरे देशों तक फैले भूभागपर कितना भारी भ्रम फैला हुआ था जो कि वह बुद्धको अनात्मवादी अनीश्वरवादी समझते रहे ! और अक्षपाद, वादरायण, वात्स्यायन, उद्यांतकर, कुमारिल, वाचस्पति, उदयन जैसे ब्राह्मणोंने भी बुद्धके दर्शनको जिस

‘ वही, पृष्ठ ३८६

‘ वही, पृ० ३६०

‘ वही, पृष्ठ ४७१

तरहका समझा वह भी उनकी भारी "अविद्या" थी !

(७) विचार-स्वातंत्र्य—प्रतीत्य-समुत्पादके आविष्कृतिके लिए विचार-स्वातंत्र्य स्वाभाविक चीज थी। बौद्ध दार्शनिकोंने अपने प्रवर्तकके आदेशके अनुसार ही प्रत्यक्ष और अनुमान दोके अतिरिक्त तीसरे प्रमाण-को माननेसे इन्कार कर दिया। बुद्धने विचार-स्वातंत्र्यको अपने ही उपदेशोंसे इस प्रकार शुरू किया था—

"भिक्षुओ ! मैं बेड़े (=कुल्ल)की भाँति पार जानेके लिए तुम्हें धर्मका उपदेश करता हूँ, पकड़ रखनेके लिए नहीं। . . . जैसे भिक्षुओ ! पुरुष ऐसे महान् जल-अर्णवको प्राप्त हो, जिसका उरला तीर खतरे और भयसे पूर्ण हो और परला तीर क्षमयुक्त तथा भयरहित हो। वहाँ न पार ले जानेवाली नाव हो, न इधरसे उधर जानेके लिए पुल हो। . . . तब वह . . . तृण-काष्ठ-पत्र जमाकर बड़ा बाँधे और उस बेड़ेके सहारे हाथ और पैरसे मेहनत करते स्वस्तिपूर्वक पार उतर जाये। . . . उतर जानेपर उसके (मनमें) हो—'यह बेड़ा मेरा बड़ा उपकारी हुआ है, इसके सहारे . . . मैं पार उतर सका, क्यों न मैं ऐसे बेड़ेको शिरपर रख कर, या कन्धेपर उठाकर . . . ले चलूँ।' . . . तो क्या . . . ऐसा करनेवाला पुरुष उस बेड़ेके प्रति (अपना) कर्त्तव्य पालन करनेवाला होगा ?' . . . नहीं . . . । 'भिक्षुओ ! वह पुरुष उस बेड़ेसे दुःख उठानेवाला होगा ।' "

एक बार बुद्धसे केशपुत्र ग्रामके कालामोंने नाना मतवादोंके सच-भूठमें सन्देह प्रकट करते हुए पूछा था—

"भन्ते ! कोई-कोई श्रमण (=साधु) ब्राह्मण केशपुत्रमें आते हैं, अपने ही वाद (=मत)को प्रकाशित . . . करते हैं, दूसरेके वादपर नाराज होते हैं, निन्दा करते हैं। . . . दूसरे भी . . . अपने ही वादको प्रकाशित

^१ म० नि०, १।३।२ (अनुवाद, पृष्ठ ८६-८७)

^२ अंगुत्तर-निकाय, ३।७।५

....करते....दूसरेके वादपर नाराज होते हैं। तब....हमें सन्देह....होता है—कौन इन....में सच कहता है, कौन झूठ ?”

“कालामो ! तुम्हाग सन्देह....ठीक है, सन्देहके स्थानमें ही तुम्हें सन्देह उत्पन्न हुआ है।...कालामो ! मत तुम श्रुत (=मुने वचनों, वेदों)के कारण (किमी बातको मानो), मत तर्कके कारणसे, मत नय-हेतुसे, मत (वक्ताके) आकारके विचारसे, मत अपने चिर-विचारित मतके अनुकूल होनेसे, मत (वक्ताके) भव्यरूप होनेसे, मत 'श्रमण हमारा गुरु है' से। जब कालामो ! तुम खुद ही जानो कि ये धर्म (=काम या बात) अच्छे, अदोष, विज्ञोमे अनिन्दित है यह लेने, ग्रहण करनेपर हित, सुखके लिए होते हैं, तो कालामो ! तुम उन्हें स्वीकार करो।”

(८) सर्वज्ञता नहीं—बुद्धके ममकालीन वर्धमानको सर्वज्ञ सर्वदर्शी कहा जाता था, जिसका प्रभाव पीछे बुद्धके अनुयायियोंपर भी पड़े बिना नहीं रहा। तो भी बुद्ध स्वयं सर्वज्ञताके ख्यालके विरुद्ध थे। वत्सगोत्रने पूछा^१—“सुना है भन्ते ! 'श्रमण गौतम सर्वज्ञ सर्वदर्शी है....'—(क्या ऐसा कहनेवाले)....यथार्थ कहनेवाले हैं ? भगवान्की असत्य....से निन्दा तो नहीं करते ?”

“वत्स ! जो कोई मुझे ऐसा कहते हैं...., वह मेरे बारेमें यथार्थ कहनेवाले नहीं हैं। वह असत्यसे....मेरी निन्दा करते हैं।”

और अन्यत्र^२—

“ऐसा श्रमण ब्राह्मण नहीं है जो एक ही बार सब जानेगा, सब देखेगा (सर्वज्ञ सर्वदर्शी होगा)।”

(९) निर्वाण—निर्वाणका अर्थ है बुझना—दीप या आगका जलते-जलते बुझ जाना। प्रतीत्यसमुत्पन्न (विच्छिन्न प्रवाह रूपसे उत्पन्न) नाम-रूप (=विज्ञान और भौतिक तत्त्व) तृष्णाके गारेसे मिलकर जो एक जीवन-प्रवाहका रूप धारण कर प्रवाहित हो रहे हैं, इस प्रवाहका

^१ म० नि०, २।३।१

^२ म० नि०, २।४।१० (अनुवाद, पृष्ठ ३६६)

अत्यन्त विच्छेद ही निर्वाण है। पुराने तेल-बत्ती या इंधनके जल चुकने तथा नयेकी आमदनी न होनेसे जैसे दीपक या अग्नि बुझ जाते हैं, उसी तरह आस्रवों=चित्तमलों, (काम-भोगों, पुनर्जन्म और नित्य आत्माके नित्यत्व आदिकी दृष्टियों)के क्षीण होनेपर यह आवागमन नष्ट हो जाता है। निर्वाण बुझना है, यह उसका शब्दार्थ ही बतलाता है। बुद्धने अपने इस विशेष शब्दको इमी भावके द्योतनके लिए चुना था। किन्तु साथ ही उन्होंने यह कहनेसे इन्कार कर दिया कि निर्वाण-गत पुरुष (=तथागत)का मरनेके बाद क्या होता है। अनात्मवादी दर्शनमें उसका क्या हो सकता है, यह तो आमानीमें समझा जा सकता है; किन्तु वह ख्याल "बालाना त्रासजनकम्" (=अजोंका भयभीत करनेवाला) है, इसलिए बुद्धने उसे स्पष्ट नही कहना चाहा^१। उदानके इस वाक्यको लेकर कुछ लोग निर्वाणको एक भावात्मक ब्रह्मलोक जैसा बनाना चाहते हैं।—

"हे भिक्षुओ ! अ-जात, अ-भूत, अ-कृत=अ-मस्कृत।" किन्तु यह निषेधात्मक विशेषणसे किसी भावात्मक निर्वाणको सिद्ध तभी कर सकते थे, जब कि उसके 'आनन्द'का भागनेवाला कोई नित्य ध्रुव आत्मा होता। बुद्धने निर्वाण उस अवस्थाको कहा है, जहाँ तृष्णा क्षीण हो गई, आस्रव=चित्तमल (=भोग, जन्मान्तर और विशेष मतवादकी तृष्णाएं हैं) जहाँ नहीं रह जाते। इसमें अधिक कहना बुद्धके अ-व्याकृत प्रतिज्ञाकी अवहेलना करनी होगी।^२

४. बुद्धका दर्शन और तत्कालीन समाज-व्यवस्था

दर्शन दिमागकी चीज है, फिर हाड़-मांसके समूहोंवाले समाजका उसपर क्या बस है ? वह केवल मनकी ऊँची उड़ान, मनामय जगत्की

^१ इतिवृत्तक, २।२।६

^२ उदान, ८।३

^३ उदान, ८।२—“दुहंसं अनत्तं नाम न हि सच्चं सुदस्सतं ।

पटिबिद्धा तण्हा जानतो पस्सतो नस्थि किञ्चन ॥”

उपज है, इसलिए उसे उमी तलपर देखना चाहिए। दर्शनके संबंधमें इस तरहके विचार पूरव और पश्चिम दिनोंमें देखे जाते हैं। उनके ख्यालमें दर्शन भौतिक विषयसे बिल्कुल अलग चीज है। लेकिन हमने यूनानी-दर्शनमें भी देखा है, कि दर्शन मनकी चीज होने भी "तीन लोकसे मथुरा न्यागी"वाली चीज नहीं रहा। खुद मन भौतिक उपज है। याज्ञवल्क्यके गुरु उद्दालक आरुणिने भी माफ स्वीकार किया था कि "मन अन्नमय है। . . . खाये हुए अन्नका जो सूक्ष्मांश ऊपर जाता है, वही मन है।" हम खुद अन्नत्रय बनला आये हैं, कि हमारे मनके विकासमें हमारे हाथों—हाथके श्रम, सामाजिक और वैयक्तिक दानों—का सबसे भारी हिस्सा है। मनुष्यकी भाँति मनुष्यका मन भी अपने निर्माणमें समाजका बहुत ऋणी है। ऐसी स्थितिमें मनकी उपज दर्शनकी भी व्याख्या समाजमें दूर जाकर कैसे की जा सकती है? इसलिए सजीव आँखकी अस्तित्वको जैसे शरीरमें अलग निकालकर देखनेसे नहीं मालूम हो सकती, उमी तरह दर्शनके समझनेमें भी हमें उसे उसके जन्म, और कार्यकी परिस्थितिमें देखना होगा।

उपनिषद्का हम देव चुके हैं। समाजकी स्थितिको धारण करने (—रंगने)वाले धर्म (वैदिक कर्मकांड और पाठ-पूजा)की ओरसे आस्था उठने देव पहिले शासक वर्गको चिन्ता हुई और क्षत्रियों—राजाओं—ने ब्रह्मज्ञान तथा पुनर्जन्मके दर्शनका पैदाकर बुद्धिको थकाने तथा सामाजिक विषमताको उचित ठहरानेकी चंष्टा की। द्वन्द्वात्मक रीतिसे विश्लेषण करनेपर हम देखेंगे—(१)

वाद—यज्ञ, वैदिक कर्मकांड, पाठ-पूजा श्रेयका रास्ता है।

प्रतिवाद—यज्ञ रूपी घरनई पार होनेके लिए बहुत कमजोर है।

संवाद—ब्रह्मज्ञान श्रेयका रास्ता है, जिसमें कर्म सहायक होता है।

बुद्धका दर्शन—(२)

^१ आन्वोग्य-उपनिषद्, ६।६।१-५

^२ "मानव-समाज" पृ० ४-६

वाद (उपनिषद्)—आत्मवाद ।

प्रतिवाद (चार्वाक)—आत्मा नहीं भौतिकवाद ।

संवाद (बुद्ध)—अभौतिक अनात्मवाद ।

यह तो हुई विचार-शृंखला । समाजमें वैदिक धर्म स्थिति-स्थापक था, और वह सम्पत्तिवाले वर्गकी रक्षा और श्रमिक—दास, कर्मकर—वर्गपर अंकुश रखनेके लिए, खूनी हाथोंमें जनताको कूचलकर स्थापित हुए राज्य (=शासन)की मदद करना चाहता था । इसका पाग्नोषिक था धार्मिक नेताओं (=पुरोहितों)का शांषणमें और भागीदार बनाया जाना । शोषित जनता अपने स्वतंत्र—वर्गहीन, आर्थिक दासता-विहीन—दिनोंका भूलसी चुकी थी, धर्मके प्रपंचमें पड़कर वह अपनी वर्तमान परिस्थितिको “देवताओंका न्याय” समझ रही थी । शोषित जनताको वास्तविक न्याय करवानेके लिए तैयार करनेके वास्ते जरूरी था, कि उसे धर्मके प्रपंचसे मुक्त किया जाये । यह प्रयोजन था, नास्तिकवाद (=देव-परलोकसे इन्कारी)—भौतिकवादका । ब्राह्मण (पुरोहित) अपनी दक्षिणा समेटनेमें मस्त थे, उन्हें भुसके ढेरमें सुलगती इस छोटी सी चिगारीकी पर्वाह न थी । सदियोंसे आये कर्म-धर्मको वह वर्गशांषणका साधन नहीं बल्कि साध्य समझने लगे थे, इसलिए भी वह परिवर्तनके इच्छुक न थे । क्षत्रिय (=शासक) ठोस दुनिया और उसके चलने-फिरनेवाले, समझनेकी क्षमता रखनेवाले शोषित मानवोंकी प्रकृति और क्षमताका ज्यादा समझते थे । उन्होंने खतरेको अनुभव किया, और धर्मके फंदेको दृढ़ करनेके लिए ब्रह्मवाद और पुनर्जन्मको उसमें जोड़ा । शुरूमें पुरोहितवर्ग इससे कितना नाराज हुआ होगा, इसकी प्रतिध्वनि हमें जैमिनि और कुमारिलके मीमांसा-दर्शनमें मिलेगी; जिन्होंने कि ब्रह्म (=पुरुष) ब्रह्मज्ञान सबसे इन्कार कर दिया—वेद अपौरुषेय है, उसे किसीने नहीं बनाया है । वह प्रकृतिकी भाँति स्वयंभू है । वेदका विधान कर्मफल, परलोककी गारंटी है । वेद सिर्फ कर्मोंका विधान करते हैं, इन्हीं विधान-वाक्योंके समर्थनमें अर्थवाद (=स्तुति, निन्दा, प्रशंसा)के तौरपर बाकी संहिता, ब्राह्मण, उपनिषद्का

सारा वक्तव्य है। तो भी जो प्रहार हो चुका था, उससे वैदिक कर्मकांडको बचाया नहीं जा सकता था। कौटिल्यके अर्थशास्त्रसे पता लगता है, कि लोकायत (= भौतिक-नास्तिक)-वाद शामकोंमें भी भीतर ही भीतर बहुत प्रिय था। किन्तु दूसरी ही दृष्टिमें वह समयके अनुसार, सिर्फ अपने स्थायी स्वार्थोंका ग्याल रखने हर सामाजिक—धार्मिक—रूढ़िको बदलनेकी स्वतंत्रता चाहते थे। लोगोंके धार्मिक मिथ्याविश्वासोंसे फायदा उठाकर, शासकोंको दैवी चमत्कारों द्वारा गज्यकाष और बल बढ़ानेकी वहाँ साफ सलाह दी गई है। “दशकुमारचरित”के समय (ई० छठी सदीमें) तो राज्यके गुप्तचर धार्मिक “निर्दोष वेप”को बेखटके इस्तेमाल करते थे; और इस तरीकेका इस्तेमाल चाणक्य और उसके पहिलेके शासक भी निस्संकोच करते थे, इसमें सन्देह नहीं। लेकिन, शासकवर्ग भौतिक-वादको अपने प्रयोजनके लिए इस्तेमाल करता था—सिर्फ, “ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्” (= ऋण करके घी पीने)के नीच उद्देश्य थे। वही भौतिकवाद जब शोषित-श्रमिवर्गके लिए इस्तेमाल होता, तो उसका उद्देश्य वैयक्तिक स्वार्थ नहीं होता था। अब अपने श्रमका फल स्वयं भोगनेकी माँग पेश करता—शोषणको बन्द करना चाहता था।

बुद्धका दर्शन अपने मौलिक रूप—प्रतीत्य-समुत्पाद (= क्षणिक-वाद)—में भारी क्रान्तिकारी था। जगत्, समाज, मनुष्य सभीको उसने क्षण-क्षण परिवर्तनशील घोषित किया, और कभी न लौटनेवाले “ते हि ना दिवसा गताः” (= वे हमारे दिवस चले गये)की पर्वाह छोड़कर परिवर्तनके अनुसार अपने व्यवहार, अपने समाजके परिवर्तनके लिए हर वक्त तैयार रहनेकी शिक्षा देता था। बुद्धने अपने बड़े-से-बड़े दार्शनिक विचार (“धर्म”)को भी बड़ेके समान सिर्फ उससे फायदा उठानेके लिए कहा था, और उसे समयके बाद भी ढोनेकी निन्दा की थी। तो भी इस क्रान्तिकारी दर्शनने अपने भीतरसे उन तत्त्वों (धर्म)को हटाया नहीं था, जो “समाजकी प्रगतिको रोकने”का काम देते हैं। पुनर्जन्मको यद्यपि बुद्धने नित्य आत्माका एक शरीरसे दूसरे शरीरमें आवागमनके

रूपमें माननेसे इन्कार किया था, तो भी दूसरे रूपमें परलोक और पुनर्जन्म-को माना था। जैसे इस शरीरमें 'जीवन' विच्छिन्न प्रवाह (नष्ट—उत्पत्ति—नष्ट—उत्पत्ति)के रूपमें एक तरहकी एकता स्थापित किये हुए है, उमी तरह वह शरीरान्तरमें भी जारी रहेगा। पुनर्जन्मके दार्शनिक पहलूको और मजबूत करते हुए बुद्धने पुनर्जन्मका पुनर्जन्म प्रतिसन्धिके रूपमें किया—अर्थात् नाश और उत्पत्तिकी संधि (=शृंगला)से जुड़कर जैसे जीवन-प्रवाह इस शरीरमें चल रहा है, उमी तरह उसकी प्रतिसंधि (=जुड़ना) एक शरीरसे अगले शरीरमें टोती है। अतिकारी ठोस आत्मामें पहिलेके संस्कारोंको रखनेका स्थान नहीं था, किन्तु क्षण-परिवर्तनशील तरल विज्ञान (=जीवन)में उसके वासना या संस्कारके रूपमें अपना अंग बनकर चलनेमें कोई दिक्कत न थी। क्षणिकता सृष्टिकी व्याख्याके लिए पर्याप्त थी, किन्तु ईश्वरका काम संसारमें व्यवस्था, समाजमें व्यवस्था (=शाषितको विद्रोहमें रोकनेका चेष्टा)—कायम रखना भी है। इसके लिए बुद्धने कर्मके सिद्धान्तको और मजबूत किया। आवागमन, धनी-निधनका भेद उमी कर्मके कारण है, जिसके कर्ता कभी तुम खुद थे, यद्यपि आज वह कर्म तुम्हारे लिए हाथमें निकला नीर है।

इस प्रकार बुद्धके प्रतीत्य-समुत्पादका देखनेपर जहा तत्काल प्रभु-वर्ग भयभीत हो उठता, वहाँ, प्रतिसंधि और कर्मका सिद्धान्त उन्हें विल-कुल निश्चिन कर देता था। यही वजह थी जो कि बुद्धके भंडेके नीचे हम बड़े-बड़े राजाओं, सम्राटों, सेठ-साहूकारोंका आते देखते हैं, और भारतसे बाहर—लंका, चीन, जापान, तिब्बतमें तो उनके धर्मको फैलानेमें राजा सबसे पहिले आगे बढ़े।—वह समझते थे, कि यह धर्म सामाजिक विद्रोहके लिए नहीं बल्कि सामाजिक स्थितिको स्थापित रखनेके लिए बहुत सहायक साबित होगा। जातियों, देशोंकी सीमाओंको तोड़कर बुद्धके विचारोंने राज्य-विस्तार करनेमें प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्षरूपेण भारी मदद की। समाजमें आर्थिक विषमताको अक्षुण्ण रखते ही बुद्धने वर्ण-व्यवस्था, जातीय ऊँच-नीचके भावको हटाना चाहा था, जिससे वास्तविक विषमता तो

नहीं हटी, किन्तु निम्न वर्गका मद्भाव जरूर बौद्ध धर्मकी ओर बढ़ गया। वर्ग-दृष्टिमें देखनेपर बौद्धधर्म शामकवर्गके एजंटकी मध्यस्थता जैसा था, वर्गके मौलिक स्वार्थको बिना हटाये वह अपनेको न्याय-पक्षपाती दिखलाना चाहता था।

सिद्धार्थ गौतम अपने दर्शनके रूपमें मांछनेके लिए क्यों मजबूर हुए ? इसके लिए उनके चारों ओरकी भौतिक परिस्थिति कहाँ तक कारण बनी ? यह प्रश्न उठ सकते हैं। किन्तु हमें ख्याल रखना चाहिए कि व्यक्तिपर भौतिक परिस्थितिका प्रभाव समाजके एक आवश्यक रूपमें जो पड़ता है, कभी-कभी बड़ी व्यक्तिकी विशेष दिशामें प्रतिक्रियाके लिए पर्याप्त है; और कभी-कभी व्यक्तिकी अपनी वैयक्तिक भौतिक परिस्थिति भी दिशा-परिवर्तनमें सहायक होती है। पहिली दृष्टिमें बुद्धके दर्शनपर हम अभी विचार कर चुके हैं। बुद्धकी वैयक्तिक भौतिक परिस्थितिका उनके दर्शनपर क्या कोई प्रभाव पड़ा है, जरा इसपर भी विचार करना चाहिए। बुद्ध शरीरमें बहुत स्वस्थ थे। मानसिक तौरमें वह शान्त, गम्भीर, तीक्ष्ण प्रतिभाशाली विचारक थे। महत्त्वाकांक्षाएं उनकी उतनी ही थीं, जितनी कि एक कार्फी योग्यता रखनेवाले आत्म-विश्वामी व्यक्तिको होनी चाहिए। वह अपने दार्शनिक विचारोंकी सच्चाईपर पूरा विश्वास रखते थे, प्रतीत्यसमृत्पादके महत्त्वको भली प्रकार समझते थे; साथ ही पहिले-पहिले उन्हें अपने विचारोंको फैलानेकी उत्सुकता न थी, क्योंकि वह तत्कालीन विचार-प्रवृत्तिको देखकर आशापूर्ण न थे। शायद अभी तक उन्हें यह पता न था, कि उनके विचारों और उस समयके प्रभुवर्गकी प्रवृत्तिमें समझौतेकी गुंजाइश है।

बुद्धके दर्शनका अनित्य,—अनात्मके अनिरिक्त दुःखवाद भी एक स्वरूप है। इस दुःखवादका कारण यदि उस समयके समाज तथा बुद्धकी अपनी परिस्थितिमें ढूँढ़ें, तो यही मालूम होता है, कि उन्हें बचपनमें ही मातृवियोग सहना पड़ा था, किन्तु उनकी मौसी प्रजापतीका स्नेह सिद्धार्थके लिए कम न था। घरमें उनको किसी प्रकारका कष्ट

हुआ हो, इसका पता नहीं लगता। एक धनिकपुत्रके लिए जो भोग चाहिए, वह उन्हें सुलभ थे। किन्तु समाजमें होनी घटनाएँ तेजीसे उनपर प्रभाव डालती थीं। वृद्ध, बीमार और मृतके दर्शनमे मनमें वैराग्य होना इसी बातको सिद्ध करता है। दुःखकी सच्चाईको हृदयंगम करनेके लिए यही तीन दर्शन नहीं थे, इससे बढ़कर मानवकी दासता और दरिद्रताने उन्हें दुःखकी सच्चाईको साबित करनेमे मदद दी होगी; यद्यपि उसका जिक्र हमें नहीं मिलता। इसका कारण स्पष्ट है—बुद्धने दरिद्रता और दासताको उठाना अपने प्रोग्रामका अंग नहीं बनाया था। आरम्भिक दिनोंमें, जान पड़ता है, दरिद्रता-दासताकी भीषणताको कुछ हलका करनेकी प्रवृत्ति बौद्धमंथमे थी। कर्ज देनेवाले उस समय सम्पत्ति न होने पर शरीर तक खरीद लेनेका अधिकार रखते थे, इसलिए कितने ही कर्जदार त्राण पानेके लिए भिक्षु बन जाते थे। लेकिन जब महाजनोके विरोधी हो जानेका खतरा सामने आया, तो बुद्धने घोषित किया^१—

“ऋणीको प्रब्रज्या (—संन्यास) नहीं देनी चाहिए।”

इसी तरह दासोंके भिक्षु बननेसे अपने स्वार्थपर हमला होते देख दास-स्वामियोंने जब हल्ला किया तो घोषित किया^२—

“भिक्षुओ ! दासको प्रब्रज्या नहीं देनी चाहिए।”

बुद्धके अनुयायी मगधराज बिबिसारके सैनिक जब युद्धमें जानेकी जगह भिक्षु बनने लगे तो, मेनानायक और राजा बहुत घबराये, आखिर राज्यका अस्तित्व अन्तमें सैनिक-शक्तिपर ही तो निर्भर है। बिबिसारने जब पूछा कि, राजसैनिकको साधु बनानेवाला किस दंडका भागी होता है, तो अधिकारियोंने उत्तर दिया^३—

“देव ! उस (—गुरु)का शिर काटना चाहिए, अनुशासक (—भिक्षु

^१ महावग्ग, १।३।४।८ (मेरा “विनयपिटक”, हिन्दी, पृष्ठ ११८)

^२ वहीं १।३।४।९ (वहीं पृ० ११८)

^३ वहीं, १।३।४।२ (वहीं, पृ० ११६-११७)

बनाते वक्त विधिवाक्योंको पढनेवाले)की जीभ निकालनी चाहिए, और गण (=संघ)की पसली तोड़ देनी चाहिए।”

राजा विंबिसारने जाकर बुद्धके पास इसकी शिकायत की, तो बुद्धने घोषित किया—

“भिक्षुओ ! राजसैनिकोंको प्रब्रज्या नहीं देनी चाहिए।”

इस तरह दुःख-सत्यके माक्षात्कारमे दुःख-हेतुओंको संसारमें दूर करनेका जो सवाल था, वह तो खतम हो गया; अब उसका सिर्फ आध्यात्मिक मूल्य रह गया था, और वैसा होते ही सम्पत्तिवाले वर्गके लिए बुद्धका दर्शन विषदन्तहीन सर्प-मा हो जाता है।

सब देखनेपर हम यही कह सकते हैं, कि तत्कालीन दामता और दरिद्रता बुद्धको दुःखसत्य समझनेमें साधक हुए। दुःख दूर किया जा सकता है, इस समझते हुए बुद्ध प्रतीत्यसमुत्पादपर पहुँचे—क्षणिक तथा “हेतुप्रभव” होनेसे उसका अन्त हो सकता है। संसारमें साफ दिखाई देनेवाले दुःखकारणोंको हटानेमे असमर्थ समझ उन्होंने उसकी अलौकिक व्याख्या कर डाली।

द्वितीय अध्याय

नागसेन (१५० ई० पू०)

१. सामाजिक परिस्थिति

बुद्धके जन्मसे कुछ पहिले हीमे उत्तरी भारतके सामन्तोंने राज्य-विस्तारके लिए युद्ध छेड़ने शुरू किये थे—दो-तीन पीढ़ी पहिले ही कोसल-ने काशी-जनपदको हड़प कर लिया था। बुद्धके समयमें ही बिंबिसारने अंगको भी मगधमें मिला लिया और उस समय विध्यमे हांती मगधकी सीमा अरवन्ती (उज्जैन)के राज्यसे मिलती थी। वत्स (=कौशाम्बी, इलाहाबाद)का राज भी उस वक्तके सभ्य भारतके बड़े शासकोंमें था। कोसल, मगध, वत्स, अरवन्तीके अनिर्गुण लिच्छवियों (वैशाली)का प्रजातंत्र पाँचवीं महान् शक्ति थी। आर्य प्रदेशोंको विजय करते एक-एक जन (=कबीले)के रूपमें वसे थे। आर्योंकी यह नई बस्तियाँ पहिलेसे वसे लोगों और स्वयं दूसरे आर्य जनोंके खूनी संघर्षोंके साथ मजबूत हुई थी। कितनी ही सदियों तक राजतंत्र या प्रजातंत्रके रूपसे यह जन चले आये। उपनिषद्कालमें भी यह जन दिखाई पड़ते हैं, यद्यपि जनतंत्रके रूपमें नहीं बल्कि अधिकतर सामन्ततंत्रके रूपमें। बुद्धके समय जनोंकी सीमाबंदियाँ टूट रही थीं, और काशि-कोसल, अंग-मगधकी भाँति अनेक जनपद मिलकर एक राज्य बन रहे थे। व्यापारी वर्गने व्यापारिक क्षेत्रमें इन सीमाओंको तोड़ना शुरू किया। एक नहीं अनेक राज्योंसे व्यापारिक संबंधके कारण उनका स्वार्थ उन्हें मजबूर कर रहा था, कि वह छोटे-छोटे स्वतंत्र जनपदोंकी जगह एक बड़ा राज्य कायम होनेमें मदद करें। मगधके धनंजय सेठ (विशाखाके पिता)को साकेत (=अयोध्या)में बड़ी कोठी कायम करते

हम अन्यत्र^१ देख चुके हैं। जिस वक्त व्यापारी अपने व्यापार द्वारा, राजा अपनी सेना द्वारा जनपदोंकी सीमा तोड़नेमें लगे हुए थे, उस वक्त जो भी दर्शन या धार्मिक विचार उसमें सहायता देते, उनका अधिक प्रचार होता जरूरी था। बौद्ध धर्मने इस कामको सफलताके साथ किया, चाहे जान-बूझकर थैली और राजके हाथमें बिककर ऐसा न भी हुआ हो।

बुद्धके निर्वाणके तीन वर्ष बाद (४८० ई०पू०) अजातशत्रु (मगध)ने लिच्छवि प्रजानंत्रको खतम कर दिया, और अपने समयमें ही उसने अपने राज्यकी सीमा कामीसे यमुना तक पहुँचा दी। उत्तर दक्खिनमें उसकी सीमा विन्ध्य और हिमालय थे। जनपदों, जातियों, वर्णोंकी सीमाओंको न मानने वाली बुद्धकी शिक्षा, यद्यपि इस बातमें अपने समकालीन दूसरे छै तीर्थकरोंके समान ही थी, किन्तु उनके साथ उसके दार्शनिक विचार बुद्धिवादियोंको ज्यादा आकर्षक मालूम होते थे—पिछले दार्शनिक प्रवाहका चरम रूप होनेसे उसे श्रेष्ठ होना ही चाहिए था। उस समयके प्रतिभागाली ब्राह्मणों और क्षत्रिय विचारकोंका भारी भाग बुद्धके दर्शनमें प्रभावित था। इन आदर्शवादी भिक्षुओंका त्याग और सादा जीवन भी कम आकर्षक न था। इस प्रकार बुद्धके समय और उसके बाद बौद्धधर्म युग-धर्म—जनपद-एकीकरण—में सबसे अधिक सहायक बना। त्रिनिवारके वंशके बाद नन्दोंका राज्यवंश आया, उसने अपनी सीमाको और बढ़ाया, और पच्छिममें सतलज तक पहुँच गया। पिछले राजवंशके बौद्ध होनेके कारण उसके उत्तराधिकारी नन्दवंशका धार्मिक नीरस बौद्धमंत्रके साथ उतना घनिष्ट संबंध चाहे न भी रहा हो, किन्तु राज्यके भीतर जवर्दस्ती शामिल किये जाते जनपदोंमें जनपदके व्यक्तित्वके भावको हटाकर एकताका जो काम बौद्ध कर रहे थे, उसके महत्त्वको वह भी नहीं भूल सकते थे—मगधमें बुद्धके जीवनमें उनका धर्म बहुत अधिक जनप्रिय हो चुका था, और वहाँका राजधर्म भी हो ही चुका था। इस प्रकार मगध-राजके शासन और प्रभावके

- ५५ विस्तारके साथ उसके बौद्धधर्मके विस्तारका होना ही था। नन्दोंके अन्तिम समयमें सिकन्दरका पंजाबपर हमला हुआ, यद्यपि यूनानियोंका उस वक्तका शासन बिल्कुल अस्थायी था, तो भी उसके कारण भारतमें यूनानी सिपाही व्यापारी, शिल्पी लाखोंकी संख्यामें बसने लगे थे। इन अभिमानी "म्लेच्छ" जातियोंको भारतीय बनानेमें सबसे आगे बढ़े थे बौद्ध। यवन मिनान्दर और शक कनिष्क जैसे प्रतापी राजाओंका बौद्ध होना आकस्मिक घटना नहीं है, बल्कि वह यह बतलाता है कि जनपद और जनपद, आर्य और म्लेच्छके बीचके भेदको मिटानेमें बौद्धधर्मने खूब हाथ बँटाया था।

२. यूनानी और भारतीय दर्शनोंका समागम

यूनानी भारतीयोंकी भाँति उस वक्तकी एक बड़ी सभ्य जाति थी। दर्शन, कला, व्यापार, राजनीति, सभीमें वह भारतीयोंसे पीछे तो क्या मूर्तिकला, नाट्यकला जैसी कुछ बातोंमें तो भारतीयोंसे आगे थे। दर्शनके निम्न सिद्धान्तोंको उनके दार्शनिक आविष्कृत कर चुके थे, और इन्हें पिछले वक्तके भारतीयोंने बिना ऋण कबूल किये अपने दर्शनका अंग बना लिया।

वाद	दार्शनिक	समय ई० पू०
आकृतिवाद	पिथागोर	५७०-५००
क्षणिकवाद	हेराक्लितु	५३५-४७५
बीजवाद	अनखागोर	५००-४२८
परमाणुवाद	देमोक़्रितु	४६०-३७०
विज्ञान (=आकृति)	अफलातून	४२७-३४७
विशेष	"	
सामान्य (=जाति)	"	
मूल स्वरूप	"	
सृष्टिकर्ता	"	
उपादान कारण		

निमित्त	कारण	अरस्तू	३८४-३२२
तर्कशास्त्र		"	
द्रव्य		"	
गुण		"	
कर्म		"	
दिशा		"	
काल		"	
परिमाण		"	
आसन		"	
स्थिति		"	

इस दर्शनका भारतीय दर्शनपर क्या प्रभाव पड़ा, यह अगले पृष्ठोंसे मालूम होगा। यहाँ हमें यह भी स्मरण रखना है, कि हेराक्लितु, अफलानूँ, अरस्तूके दर्शनोंको जाननेवाले अनेक यवन भारत में बस गये थे, और वे बुद्धके दर्शनके महत्त्वका अच्छी तरह समझ सकते थे।

यह है समय जब कि यवन-शासित पंजाबमें नागसेन पैदा होते हैं।

३. नागसेनकी जीवनी

नागसेनके जीवनके बारेमें "मिलिन्द प्रश्न"^१में जो कुछ मिलता है, उससे इतना ही मालूम होता है, कि हिमालय-पर्वतके पास (पंजाब)में कजंगल गाँवमें सोनुत्तर ब्राह्मणके घरमें उनका जन्म हुआ था। पिताके घरमें ही रहने उन्होंने ब्राह्मणोंकी विद्या वेद, व्याकरण आदिको पढ़ लिया था। उसके बाद उनका परिचय उस वक्त वननीय (=वर्त्तनीय) स्थानमें रहते एक विद्वान् भिक्षु रोहणसे हुआ, जिससे नागसेन बौद्ध-विचारोंकी ओर झुके। रोहणके शिष्य बन वह उनके साथ विजम्भवस्तु^२ (=विजृम्भवस्तु)

^१ 'मिलिन्द-प्रश्न', अनुवादक भिक्षु जगदीश काश्यप, १९३७ ई०।

^२ वर्त्तनीय, कजंगल और शायद विजृम्भवस्तु भी स्यालकोटके जिलेमें थे।

होते हिमालयमें रक्षिततल नामक स्थानमें गये। वही गुरुने उन्हें उस समयकी रीतिके अनुसार कंठस्थ किये सारे बौद्ध वाङ्मयका पढ़ाया। और पढ़नेकी इच्छासे गुरुकी आज्ञाके अनुसार वह एक बार फिर पैदल चलते वर्तनीयमें एक प्रख्यात विद्वान् अश्वगुप्तके पास पहुँचे। अश्वगुप्त अभी इस नये विद्यार्थीकी विद्या बुद्धिकी परख कर ही रहे थे, कि एक दिन किसी गृहस्थके घर भाजनके उपरान्त कायदेके अनुसार दिया जानेवाला धर्मोपदेश नागसेनके जन्मे पड़ा। नागसेनकी प्रतिभा उसमे खुल गई और अश्वगुप्तने इस प्रतिभाशाली तरुणका और योग्य हाथोंमें सौंपनेके लिए पटना (=पाटलिपुत्र)के अशोकाराम बिहारमें वास करनेवाले आचार्य धर्मरक्षितके पास भेज दिया। सौ योजनपर अवस्थित पटना पैदल जाना आसान काम न था, किन्तु अब भिक्षु बराबर आते-जाते रहते थे, व्यापारियोंका साथ (=कारवाँ) भी एक-एक चलता ही रहता था। नागसेनका एक ऐसा ही कारवाँ मिल गया जिसके स्वामीने बड़ी खुशामे इस तरुण विद्वानको गिलाते-पिलाते साथ ले चलना स्वीकार किया।

अशोकाराममें आचार्य धर्मरक्षितके पास रहकर उन्होंने बौद्ध नन्व-ज्ञान और पिटकका पूर्णनया अध्ययन किया। इसी बीच उन्हें पंजाबमें बुलौवा आया, और वह एक बार फिर रक्षिततलपर पहुँचे।

मिनान्दर (=मिलिन्द)का राज्य यमुनासे आगे (वक्षु) दरिया तक फैला हुआ था। यद्यपि उसकी एक राजधानी वनख (वाह्लीक) भी थी, किन्तु हमारी इस परंपराके अनुसार मालूम होता है, मुख्य राजधानी सागल (=स्यालकोट) नगरी थी। प्लूतार्कने लिखा है कि—मिनान्दर बड़ा न्यायी, विद्वान् और जनप्रिय राजा था। उसकी मृत्युके बाद उसकी हड्डियोंके लिए लोगोंमें लड़ाई छिड़ गई। लोगोंने उसकी हड्डियोंपर बड़े-बड़े स्तूप बनवाये। मिनान्दरको शास्त्रचर्चा और बहसकी बड़ी आदत थी, और साधारण पंडित उसके सामने नहीं टिक सकते थे। भिक्षुओंने कहा—'नागसेन ! राजा मिलिन्द वादविवादमें प्रश्न पूछकर भिक्षु-संघको तंग करता और नीचा दिखाता है; जाओ तुम उस राजाका दमन करो।'

नागसेन, मंघके आदेशको स्वीकार कर सागल नगरके असंख्येय नामक परिवेण (=मठ)में पहुँचे। कुछ ही समय पहिले वहाँके बड़े पंडित आयु-पालको मिनान्दरने चुप कर दिया था। नागसेनके आनेकी खबर शहरमें फैल गई। मिनान्दरने अपने एक अमात्य देवमन्त्री (=जो शायद यूनानी दिमित्री है) से नागसेनसे मिलनेकी इच्छा प्रकट की। स्वीकृति मिलनेपर एक दिन "पाँच सौ यवनोंके साथ अच्छे रथपर सवार हो वह असंख्येय परिवेणमें गया। राजाने नमस्कार और अभिनंदनके वाद प्रश्न शुरू किये। इन्हीं प्रश्नोंके कारण इस ग्रंथका नाम "मिलिन्द-प्रश्न" पडा। यद्यपि उपलभ्य पाली "मिलिन्द पञ्च"में छ परिच्छेद हैं, किन्तु उनमेंसे पहिलेके तीन ही पुराने मालूम होते हैं; चीनी भाषामें भी इन्हीं तीन परिच्छेदोंका अनुवाद मिलता है। मिनान्दरने पहिले दिन मठमें जाकर नागसेनसे प्रश्न किये; दूसरे दिन उसने महलमें निमन्त्रण कर प्रश्न पूछे।

४. दार्शनिक विचार

अपने उत्तरमें नागसेनने बुद्धके दर्शनके अनात्मवाद, कर्म या पुनर्जन्म, नाम-रूप (=मन और भौतिक तत्त्व), निर्वाण आदिको ज्यादा विशद् करनेका प्रयत्न किया है।

(१) अनात्मवाद—मिनान्दरने पहिले बौद्धोंके अनात्मवादकी ही परीक्षा करनी चाही। उसने पूछा^१—

(क) "भन्ते (स्वामिन्) ! आप किस नामसे जाने जाते हैं ?"

"नागसेन . . . नामसे (मुझे) पुकारते हैं ? . . . किन्तु यह केवल व्यवहारके लिए संज्ञा भर है, क्योंकि यथार्थमें ऐसा कोई एक पुरुष (=आत्मा) नहीं है।"

"भन्ते ! यदि एक पुरुष नहीं है तो कौन आपको वस्त्र . . . भोजन देता है ? कौन उसको भोग करता है ? कौन शील (=सदाचार)की रक्षा

^१ मिलिन्द-प्रश्न, २।१ (अनुवाद, पृ० ३०-३४)

करता है ? कौन ध्यान . . . का अभ्यास करता है ? कौन आर्यमार्गके फल निर्वाणका माक्षात्कार करता है ? . . . यदि ऐसी बात है तो न पाप है और न पुण्य, न पाप और पुण्यका कोई करनेवाला है . . . न करानेवाला है । . . . न पाप और पुण्य . . . के . . . फल होंते हैं ? . . . यदि आपको कोई मार डाले तो किसीका मारना नहीं हुआ । . . . (फिर) नागसेन क्या है ? . . . क्या ये केश नागसेन है ?”

“नहीं महाराज !”

“ये रोंयें नागसेन है ?”

“नहीं महाराज !”

“ये तख, दाँत, चमड़ा, मांस, स्नायु, हड्डी, मज्जा, बुक्क, हृदय, यकृत, क्लोमक, प्लीहा, फुफ्फूस, आंत, पतली आंत, पेट, पाखाना, पित्त, कफ, पीब, लोहू, पसीना, मेद, आँसू, चर्बी, राल, नासामल, कर्णमल, मस्तिष्क नागसेन है ?”

“नहीं महाराज !”

“तब क्या आपका रूप (=भौतिक तत्त्व) . . . वेदना . . . संज्ञा . . . संस्कार या विज्ञान नागसेन है ?”

“नहीं महाराज !”

“ . . . तो क्या . . . रूप . . . विज्ञान (=पाँचों स्कंध) सभी एक साथ नागसेन है ?”

“नहीं महाराज !”

“ . . . तो क्या . . . रूप आदिसं भिन्न कोई नागसेन है ?”

“नहीं महाराज !”

“भन्ते ! मैं आपसे पूछते-पूछते थक गया किन्तु ‘नागसेन’ क्या है इसका पता नहीं लगा सका । तो क्या नागसेन केवल शब्दमात्र है ? आखिर नागसेन है कौन ?”

“महाराज ! . . . क्या आप पैदल चलकर यहाँ आये या किसी सवारीपर ?”

“भन्ते ! मैं रथपर आया ।”

“महाराज ! तो मुझे बतावें कि आपका ‘रथ’ कहाँ है ?
क्या हरिस (=ईषा) रथ है ?”

“नहीं भन्ते !”

“क्या अक्ष रथ है ?”

“नहीं भन्ते !”

“क्या चक्के रथ है ?”

“नहीं भन्ते !”

“क्या रथका पंजर रस्मियाँ लगाम चाबुक
रथ है ?”

“नहीं भन्ते !”

“महाराज ! क्या हरीस आदि सभी एक साथ रथ है ?”

“नहीं भन्ते !”

“महाराज ! क्या हरीस आदिके परे कही रथ है ?”

“नहीं भन्ते !”

“महाराज ! मैं आपमें पूछते-पूछते थक गया, किन्तु यह पता नहीं लगा कि रथ कहाँ है ? क्या रथ केवल एक शब्द मात्र है ? आखिर यह रथ है क्या ? आप झूठ बोलते हैं कि रथ नहीं है ! महाराज ! सारे जम्बूद्वीप (=भारत)के आप सबसे बड़े राजा हैं; भला किसमें डरकर आप झूठ बोलते हैं ?”

“भन्ते नागसेन ! मैं झूठ नहीं बोलता । हरीस आदि रथके अवयवोंके आधारपर केवल व्यवहारके लिए ‘रथ’ ऐसा एक नाम बोला जाता है ।”

“महाराज ! बहुत ठीक, आपने जान लिया कि रथ क्या है । इसी तरह मेरे केश आदिके आधारपर केवल व्यवहारके लिए ‘नागसेन’ ऐसा एक नाम बोला जाता है । परन्तु, परमार्थमें ‘नागसेन’ कोई एक पुरुष विद्यमान नहीं है । भिक्षुणी वज्राने भगवान्के सामने इसीलिए कहा था—

‘जैसे अवयवोंके आधारपर ‘रथ’ संज्ञा होती है, उसी तरह (रूप आदि)

स्कंधोंके होनेसे एक सत्त्व (=जीव) समझा जाता है।”

(ख)^१—“महाराज ! ‘जान लेना’ विज्ञानकी पहिचान है, ‘ठीकसे समझ लेना’ प्रज्ञाकी पहिचान है; और ‘जीव’ ऐसी कोई चीज नहीं है।”

“भन्ते ! यदि जीव कोई चीज ही नहीं है, तो हम लोगोंमें वह क्या है जो आँखसे रूपोंको देखता है, कानमें शब्दोंको सुनता है, नाकसे गंधोंको सूँघता है, जीभसे स्वादोंको चखता है, शरीरमें स्पर्श करता है और मनसे ‘धर्मों’को जानता है।”

‘महाराज ! यदि शरीरसे भिन्न कोई जीव है जो हम लोगोंके भीतर रह आँखसे रूपको देखता है, ता आँख निकाल लेनेपर बड़े छेदमें उसे और भी अच्छी तरह देखना चाहिए। कान काट देनेपर बड़े छेदमें उसे और भी अच्छी तरह सुनना चाहिए। नाक काट देनेपर उसे और भी अच्छी तरह सूँघना चाहिए। जीभ काट देनेपर उसे और भी अच्छी तरह स्वाद लेना चाहिए और शरीरको काट देनेपर उसे और भी अच्छी तरह स्पर्श करना चाहिए।”

“नहीं भन्ते ! ऐसी बात नहीं है।”

“महाराज ! तो हम लोगोंके भीतर कोई जीव भी नहीं है।”

(२) कर्म या पुनर्जन्म—आत्माके न माननेपर किये गये भले बुरे कर्मोंकी जिम्मेवारी तथा उसके अनुसार परलोकमें दुःख-सुख भागना कैसे होगा, भिन्नान्दरने इसकी चर्चा चलाने हुए कहा।

“भन्ते ! कौन जन्म ग्रहण करता है ?”

“महाराज ! नाम^२ (=विज्ञान) और रूप^३ . . .।”

“क्या यही नाम—रूप जन्म ग्रहण करता है ?”

“महाराज ! यही नाम और रूप जन्म नहीं ग्रहण करता। मनुष्य इस नाम और रूपसे पाप या पुण्य करता है, उस कर्मके करनेसे दूसरा नाम रूप जन्म ग्रहण करता है।”

^१ संयुक्तनिकाय, ५।१०।६ ^२ मिलिन्द०, ३।४।४४ (अनुवाद, पृष्ठ ११०) ^३ Mind. ^४ Matter.

“भन्ते ! तत्र तो पहिला नाम श्रीर रूप अपने कर्मों मुक्त हो गया ?”

“महाराज ! यदि फिर भी जन्म नहीं ग्रहण करे, तो मुक्त हो गया ; किन्तु, चूँकि वह फिर भी जन्म ग्रहण करता है, उमलिए (मुक्त) नहीं हुआ ।”

“ उपमा देकर समभावे । ”

a. “**आमकी चोरी**—कॉई आदमी किमीका आम चुरा ले । उसे आमका मालिक पकड़कर राजाके पास ले जाये—‘राजन् ! इसने मेरा आम चुराया है’ । इसपर वह (चोर) ऐसा कहे—‘नहीं, मैंने इसके आमोंको नहीं चुराया है । इसने (जो आम लगाया था) वह दूसरा था, और मैंने जो आम लिये वे दूसरे है ।’ महाराज ! अब बतावें कि उसे सजा मिलनी चाहिए, या नहीं ?”

“ सजा मिलनी चाहिए । ”

“सो क्यों ?”

“भन्ते ! वह ऐसा भले ही कहे, किन्तु पहिले आमका छोड़ दूसरे हीको चुरानेके लिए उसे जरूर सजा मिलनी चाहिए ।”

“महाराज ! इसी तरह मनुष्य इस नाम श्रीर रूपमें पाप या पुण्य करता है । उन कर्मोंमें दूसरा नाम श्रीर रूप जन्मता है । इस-लिए वह अपने कर्मोंसे मुक्त नहीं हुआ ।

b. “**आगका प्रवास**—महाराज ! कॉई आदमी जाडेमें आग जलाकर तापे और उसे बिना बुभाये छोड़कर चला जाये । वह आग किसी दूसरे आदमीके खेतको जला दे (पकड़कर राजाके पास ले जानेपर वह आदमी बोले—) ‘मैंने इस खेतको नहीं जलाया । वह दूसरी ही आग थी, जिसे मैंने जलाया था, और वह दूसरी है जिससे खेत जला । मुझे सजा नहीं मिलनी चाहिए ।’ महाराज ! उसे सजा मिलनी चाहिए या नहीं ?”

१ वहीं, २।२।१४ (अनुवाद, पृष्ठ ५७-६०)

“...मिलनी चाहिए ।...उसीकी जलाई हुई आगने बढ़ते-बढ़ते खेतको भी जला दिया ।...”

c. “दीपकसे आग लगना—महाराज ! कोई आदमी दीया लेकर अपने घरके उपरले छतपर जाये और भोजन करे । वह दीया जलता हुआ कुछ तिनकोंमें लग जाये । वे तिनके घरका (आग) लगा दें, और वह घर सारे गाँवका लगा दे । गाँववाले उस आदमीको पकड़ कर कहें—‘तुमने गाँवमें क्यों आग लगाई ?’ इसपर वह कहे—‘मैंने गाँवमें आग नहीं लगाई । उस दीयेकी आग दूसरी ही थी, जिसकी रोशनीमें मैंने भोजन किया था, और वह आग दूसरी ही थी, जिसने गाँव जलाया ।’ इस तरह आपसमें भगड़ा करते (यदि) वे आपके पास आवें, तो आप किधर फैसला देंगे ?”

“भन्ते ! गाँववालोंकी आग...।”

“महाराज ! इसी तरह यद्यपि मृत्युके साथ एक नाम और रूपका लय होता है और जन्मके साथ दूसरा नाम और रूप उठ खड़ा होता है, किन्तु यह भी उसीसे होता है । इसलिए वह अपने कर्मोंमें मुक्त नहीं हुआ ।”

d. “विवाहित कन्या—महाराज ! कोई आदमी . . रुपया दे एक छोटीसी लड़कीसे विवाह कर, कहीं दूर चला जाये । कुछ दिनोंके बाद वह बढ़कर जवान हो जाये । तब कोई दूसरा आदमी रुपया देकर उससे विवाह कर ले । इसके बाद पहिला आदमी आकर कहे—‘तुमने मेरी स्त्रीको क्यों निकाल लिया ?’ इसपर वह ऐसा जवाब दे—‘मैंने तुम्हारी स्त्रीको नहीं निकाला । वह छोटी लड़की दूसरी ही थी, जिसके साथ तुमने विवाह किया था और जिसके लिए रुपये दिये थे । यह सयानी, जवान औरत दूसरी ही है जिसके साथ कि मैंने विवाह किया है और जिसके लिए रुपये दिये हैं । अब, यदि दोनों इस तरह भगड़ते हुए आपके पास आवें तो आप किधर फैसला देंगे ?”

“...पहिले आदमीकी ओर ।... (क्योंकि) वही लड़की तो बढ़कर सयानी हुई ।”

(घ) ^१—“भन्ते ! जो उत्पन्न है, वह वही व्यक्ति है या दूसरा ?”

“न वही और न दूसरा ही । . . . (१) जब आप बहुत बच्चे थे और खाटपर चिन ही लेट मकते थे, क्या आप अब इनते बड़े होकर भी वही हैं ?”

“नहीं भन्ते ! अब मैं दूसरा हो गया हूँ ।”

“महाराज ! यदि आप वही वच्चा नहीं है, तो अब आपकी कोई माँ भी नहीं है, कोई पिता भी नहीं है, कोई गुरु भी नहीं । . . . क्योंकि तब तो गर्भकी भिन्न-भिन्न अवस्थाओंकी भी भिन्न-भिन्न माताएं होंगी । बड़े होनेपर माता भी भिन्न हो जायेगी । शिला साँखनेवाला (विद्यार्थी) दूसरा और सीखकर नैयार (दा जानेपर) . . . दूसरा होगा । अपराध करनेवाला दूसरा होगा और (उसके लिए) हाथ-पैर किसी दूसरेका काटा जायेगा ।”

“भन्ते ! . . . आप इसमें क्या दिखाना चाहते हैं ?” . . .

“महाराज ! मैं वचनमें दूसरा था और इस समय बड़ा होकर दूसरा हो गया हूँ ; किन्तु वह सभी भिन्न-भिन्न अवस्थाएँ इस शरीरपर ही घटनेसे एक हीमें ले ली जाती हैं । . . .

“(२) यदि कोई आदमी दीया जलावे, तो वह रात भर जलता रहेगा न ?”

“. . . रातभर जलता रहेगा ।”

“महाराज ! रातके पहिले पहरमें जो दीयेकी टेम थी । क्या वही दूसरे या तीसरे पहरमें भी बनी रहती है ?”

“नहीं, भन्ते !”

“महाराज ! तो क्या वह दीया पहिले पहरमें दूसरा, दूसरे और तीसरे पहरमें और हो जाता है ?”

“नहीं भन्ते ! वही दीया सारी रात जलता रहता है ।”

^१ वहीं, २।२।६ (अनुवाद, पृ० ४६)

“महाराज ! ठीक इसी तरह किसी वस्तुके अस्तित्वके सिलसिलेमें एक अवस्था उत्पन्न होती है, एक लय होती है—और इस तरह प्रवाह जारी रहता है। एक प्रवाहकी दो अवस्थाओंमें एक क्षणका भी अन्तर नहीं होता; क्योंकि एकके लय होते ही दूसरी उत्पन्न हो जाती है। इसी कारण न (वह) वही जीव है और न दूसरा ही हो जाता है। एक जन्मके अन्तिम विज्ञान (= चेतना)के लय होते ही दूसरे जन्मका प्रथम विज्ञान उठ खड़ा होता है।

(७)^१—“भन्ते ! जब एक नाम-रूपमें अच्छे या बुरे कर्म किये जाते हैं, तो वे कर्म कहाँ ठहरते हैं ?”

“महाराज ! कभी भी पीछा नहीं छोड़नेवाली छायाकी भाँति वे कर्म उसका पीछा करते हैं।”

“भन्ते ! क्या वे कर्म दिखाये जा सकते हैं, (कि) वह यहाँ ठहरे हैं ?”

“महाराज ! वे इस तरह नहीं दिखाये जा सकते । क्या कोई वृक्षके उन फलोंको दिखा सकता है जो अभी लगे ही नहीं ?”

(३) नाम और रूप—बुद्धने विश्वके मूल तत्त्वोंको विज्ञान(=नाम) और भौतिक तत्व (=रूप)में बाँटा है, इनके बारेमें मिनान्दरने पूछा—

“भन्ते ! नाम क्या चीज है और रूप क्या चीज ?”

“महाराज ! जितनी स्थूल चीजें हैं, सभी रूप है; और जितने सूक्ष्म मानसिक धर्म हैं, सभी नाम है । दोनों एक दूसरेके आश्रित हैं, एक दूसरेके बिना ठहर नहीं सकते । दोनों (सदा) साथ ही होते हैं । . . . यदि मुर्गीके पेटमें (बीज रूपमें) बच्चा नहीं हो तो अंडा भी नहीं हो सकता; क्योंकि बच्चा और अंडा दोनों एक दूसरेपर आश्रित हैं । दोनों एक ही साथ होते हैं । यह (सदासे) होता चला आया है ।”

(४) निर्वाण—मिनान्दरने निर्वाणके बारेमें पूछते हुए कहा—

“भन्ते ! क्या निरोध हो जाना ही निर्वाण है ?”

“हाँ, महाराज ! निरोध (=बन्द) हो जाना ही निर्वाण है ।

^१ वहीं

^२ वहीं, ३।१।६ (अनुवाद, पृ० ८५)

सभी . . . अजानी . . . विषयोंके उपभोगमें लगे रहते हैं, उमीमें आनन्द लेते हैं, उमीमें डूबे रहते हैं । वे उमीकी धारामें पड़े रहते हैं; बार-बार जन्म लेते, बूढ़े होते, मरने, शोक करने, राते-पीटने, दुःख बचेनी और परेशानीसे नहीं छूटते । (वह) दुःख ही दुःखमें पड़े रहते हैं । महाराज ! किन्तु ज्ञानी . . . विषयोंके भोग (= उपादान) में नहीं लगे रहते । इससे उनकी नृष्णाका निरोध हो जाता है । उपादानके निरोधमें भव (= आवा-गमन) का निरोध हो जाता है । भवके निरोधमें जन्मना बन्द हो जाता है । . . . (फिर) बूढ़ा होना, मरना . . . सभी दुःख बन्द = (निरुद्ध) हो जाते हैं । महाराज ! इस तरह निरोध हो जाता ही निर्वाण है ।” . . .

“ . . . (बुद्ध) कहाँ है ?”

“महाराज ! भगवान् परम निर्वाणको प्राप्त हो गये हैं, जिसके बाद उनके व्यक्तित्वका बनाये रखनेके लिए कुछ भी नहीं रह जाता . . . ।”

“भन्ते ! उपमा देकर समझावे ।”

“महाराज ! क्या होकर-बुझ-गई जलती आगकी लपट, दिखाई जा सकती है . . . ?”

“नहीं भन्ते ! वह लपट तो बुझ गई ।”

नागसेनने अपने प्रश्नोत्तरोंमें बुद्धके दर्शनमें कोई नई बात नहीं जोड़ी, किन्तु उन्होंने उसे कितना साफ किया यह ऊपरके उद्धरणोंसे स्पष्ट है । यहाँ हमें यह भी स्मरण रखना चाहिए, कि नागसेनका अपना जन्म हिन्दी-यूनानी साम्राज्य और सभ्यताके केन्द्र स्यालकांट (= सागल) के पास हुआ था, और भारतीय ज्ञानके साथ-साथ यूनानी ज्ञानका भी परिचय रखनेके कारण ही वह मिनान्दर जैसे तार्किकका समाधान कर सके थे । मिनान्दर और नागसेनका यह संवाद इतिहासकी उस विस्तृत घटनाका एक नमूना है, जिसमें कि हिन्दी और यूनानी प्रतिभाएं मिलकर भारतमें नई विचार-धाराओंका आरम्भ कर रही थीं ।

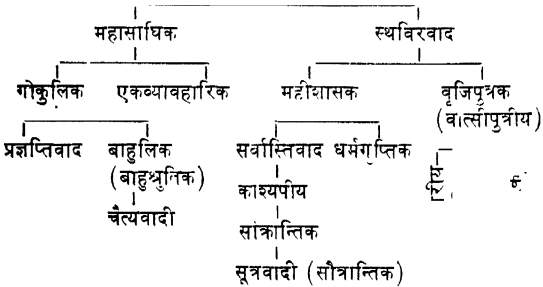
¹ वही, ३।२।१८ (अनुवाद, पृ० ६१)

तृतीय अध्याय

बौद्ध-संप्रदाय

१. बौद्ध धार्मिक संप्रदाय—बुद्ध आत्मवादके सम्बन्ध विरोधी थे, फिर साथ ही वह भौतिकवादके भी खिलाफ थे, यह हम बतला चुके हैं। मौर्योंके शासनकालके अन्त तक मगध ही बौद्ध-धर्मका केन्द्र था, किन्तु साम्राज्यके ध्वंसके साथ बौद्ध धर्मका केन्द्र भी कमसे कम उसकी सबसे अधिक प्रभावशाली शाखा (=निकाय)—पूरवसे पश्चिमकी ओर को लेनेपर हटने लगा। इसी स्थान-परिवर्तनमें सर्वास्तिवाद निकाय मगधसे उरुमुंड पर्वत (=गोवर्धन, मथुरा) पहुँचा, और यवन-शासन कालमें पंजावमें जोर पकड़ने-पकड़ते कनिष्कके समय ईसाकी पहिली सदीके मध्यमें गंधार-कश्मीर उसके प्रधान केन्द्र बन गये। यही जगह थी, जहाँ वह यूनानी विचार, कला आदिके संपर्कमें आया। अशोकके समय (२६६ ई० पू०) तक बौद्ध धर्म निम्न संप्रदायोंमें बँट चुका था^१—

बुद्धधर्म



^१ देखो मेरी “पुरातत्त्व-निबंधावली”, पृ० १२१ (और कथावत्थु-अट्टकथा भी)।

अर्थात्—बुद्धनिर्वाण (४८३ ई० पू०)के बादके मी वर्षों (३८० ई० पू०)में स्थविरवाद (=बुद्धोंके रास्ते वाले) और महासांघिक जो दो निकाय (=संप्रदाय) हुए थे, वह अगले सवा मी वर्षोंमें बँटकर महासांघिकके छे और स्थविरवादके बारह कुल अठारह निकाय हो गए—सर्वास्तिवाद स्थविरवादियोंके अन्नगंत था । इन अठारह निकायोंके पिटक (सूत्र, विनय, अभिधर्म) भी थे, जा मत्र और विनयमें बहुत कुछ समानता रखते थे, किन्तु अभिधर्म पिटकमें मतभेद ही नहीं बल्कि उनकी पुस्तकें भी भिन्न थीं । स्थविरवादियोंने इन प्राचीन निकायोंमेंसे निम्न आठके कितने ही मतोंका अपने अभिधर्मकी पुस्तक 'कथावत्थु'में खंडन किया है—

महासांघिक, गोकुलिक, काश्यपीय; भद्रयाणिक, महीशाम्भ, वात्सीपुत्रीय, सर्वास्तिवाद, साम्मितीय ।

कथावत्थु का अशोकके गुरु मांगलपुत्र तिस्सकी कृति बतलाया जाता है, किन्तु उसमें वर्णित २१४ कथावस्तुओं (=वादके विषयों)में सिर्फ ७३ उन पुराने निकायोंसे संबंध रखते हैं^१ जो कि मांगलपुत्र तिस्सके समय तक मौजूद थे—अर्थात् उसका इतना ही भाग मांगलपुत्रका बनाया हो सकता है । बाकी "कथावस्तु" अशोकके बादके निम्न आठ निकायोंसे संबंध रखती हैं—

(१) अन्धक, (२) अपरगौलीय, (३) पूर्वगौलीय, (४) राजगिरिक, (५) सिद्धार्थक, (६) वैपुल्यवाद, (७) उत्तरापथक, (८) हेतुवाद ।

२. बौद्ध दार्शनिक संप्रदाय—इन पुराने निकायोंके दार्शनिक विचारोंमें जानेकी जरूरत नहीं, क्योंकि वह "दिग्दर्शन"के कलेवरसे बाहरकी बात है, किन्तु इतना स्मरण रखना चाहिए कि बौद्धोंके जो चार दार्शनिक संप्रदाय प्रसिद्ध हैं, उनमें (१) सर्वास्तिवाद और (२) सौत्रान्तिक दर्शन तो पुराने अठारह निकायोंसे संबंध रखते थे, बाकी (३) योगाचार और (४) माध्यमिक अठारह निकायोंमें बहुत पीछे ईसाकी

^१ देखो वहाँ, पृ० १२६, टिप्पणी भी ।

पहिली सदीमें आदिम रूपमें आए। इनके विकासके क्रमके बारेमें हम "महायान बौद्ध धर्मकी उत्पत्ति"में लिख चुके हैं। महामाघिकोंमें एक निकायका नाम था चैत्यवाद, जिनका केन्द्र आन्ध्र-साम्राज्यमें धान्यकटकका महाचैत्य (=महास्तूप) था। इसीमें इनका नाम ही चैत्यवादी पड़ा। आन्ध्र साम्राज्यके पच्छिमी भाग (वर्तमान महागण्ट्र) में साम्मितीय निकायका जोर था। इन्हीं दानों निकायोंमें आगे चलकर महायानका विकास निम्न प्रकार हुआ—^१

ई० पू० ३ सदी साम्मितीय = चैत्यवादी (महामाघिक)

अन्धक (=आंध्रवाले)

ई० पू० १ सदी वैपुल्य पूर्वशैलीय अपरशैलीय राजगिरिक सिद्धार्थक

ईसवी १ सदी

महायान

योगाचारका जवर्दस्त समर्थक "लंकावतार-सूत्र" वैपुल्यवादी पिटकसे संबंध रखता है। नागार्जुनके माध्यमिक (=शून्य) वादके समर्थनमें प्रज्ञापारमिताएं तथा दूसरे सूत्र रचे गये, किन्तु नागार्जुनको अपने दर्शनकी पुष्टिके लिए इनकी जरूरत न थी, उन्होंने तो अपने दर्शनका प्रतीत्य-समुत्पाद (-विच्छिन्न = प्रवाहरूपेण उत्पत्ति) पर आधारित किया था।

कथावस्तुके "अर्वाचीन" निकायोंमें हमने उत्तरापथक और हेतुवादका भी नाम पढ़ा है। उत्तरापथक कश्मीर-गंधारका निकाय था इसमें सन्देह नहीं। किन्तु हेतुवादके स्थानके बारेमें हमें मालूम नहीं। अफलातूँके विज्ञानवादको प्रतीत्य-समुत्पादसे जोड़ देनेपर वह आसानीसे योगाचार विज्ञानवाद बन जाता है, किन्तु अभी हमारे पास इससे अधिक प्रमाण नहीं

^१ देखो वहीं, पृ० १२६, टिप्पणी भी।

^२ वहीं, पृ० १२७

है, कि उसके दार्शनिक अमंगका जन्म और कर्म स्थान पेशावर (गंधार) था। नागार्जुनके बाद बौद्धदर्शनके विकासमें सबसे जवर्दस्त हाथ अमंग और वसु-बंधु इन दो पठान-भाइयोंका था। नागार्जुनसे एक शताब्दी पहिलेके जवर्दस्त बौद्ध विचारक अश्वघोषका यदि हम ले, तो उनका भी कर्मक्षेत्र पेशावर (गंधार) ही मालूम होता है। उससे भी बौद्ध दर्शनपर यूनानी प्रभावका पड़ना जरूरी मालूम होता है। अश्वघोषको महायानी अपने आचार्योंमें शामिल करते हैं, और इसके मूलमें "महायानश्रद्धोत्पाद" प्रथको उनकी कृतिके तीरपर पेश करते हैं; किन्तु जिन्होंने "बुद्धचरित", "मीन्दरानंद", "सारिपुत्त-प्रकरण" जैसे काव्य नाटकोंको पढ़ा है, तिब्बती भाषामें अन्वित उनके सर्वास्तिवादी सूत्रोंपर व्याख्याएं देखी हैं, और जो "सर्वास्तिवादी आचार्यों"को चैत्य बनाकर अर्पित करनेवाले तथा त्रिपिटककी व्याख्या ("विभाषा")के लिए सर्वास्तिवादी आचार्योंकी परिषद् बुलानेवाले महाराज कनिष्कपर विचार करते हैं, वह अश्वघोषको सर्वास्तिवादी^१ स्थविर छोड़ दूसरा कह नहीं सकते।

अस्तु ! यूनानी तथा शक-कालके इन बौद्ध प्राचीन निकायोंपर यदि और रोशनी डाली जा सके; तो हमें उन्हींके नहीं, भारतीय दर्शनके एक भारी विकासके इतिहासके बारेमें बहुत कुछ मालूम हो सकेगा। किन्तु, चीनी तिब्बती अनुवाद, तथा गोबीकी मरुभूमि हमारी इस विषयमें कितनी मदद कर सकती है, यह आगेके अनुसन्धानके विषय है। अभी हमें इसमें ज्यादा नहीं कहना है कि भारतीय और यूनानी विचारधाराका जो समागम गंधारमें हो रहा था, उसमें अश्वघोष अपने आधुनिक ढंगके काव्यों और नाटकोंका ही नहीं बल्कि नवीन दर्शनको भी यूनानसे मिलानेवाली कड़ी थे। उनसे किमी तरह नागार्जुनका संबंध हुआ।

^१ पोह्ल-खड् (तिब्बत)में सुरक्षित एक संस्कृत ताल-पत्रकी पुस्तककी पुष्पिकामें अश्वघोषको सर्वास्तिवादी भिक्षु भी लिखा मिला है। (देखो J. B. O. R. S.में मेरे प्रकाशित सूचीपत्रोंको)।

फिर नागार्जुनने वह दर्शन-चक्रप्रवर्तन किया, जिसने भारतीय दर्शनोंको एक अभिनव सुव्यवस्थित रूप दिया ।

३. नागार्जुन (१७५ ई०)का शून्यवाद

(१) जीवनी—नागार्जुनका जन्म विदर्भ (=वाराण)में एक ब्राह्मणके घर हुआ था । उनके बाल्यके दारुमें हम अनुमान कर सकते हैं, कि वह एक प्रतिभाशाली विद्यार्थी थे, ब्राह्मणोंके ग्रंथोंका गम्भीर अध्ययन किया था । भिक्षु बननेपर उन्होंने बौद्ध ग्रंथोंका भी उसी गंभीरताके साथ अध्ययन किया । आगे चलकर उन्होंने श्रीपर्वत (=नागार्जुनी-कोंडा, गुन्टूर)का अपना निवास-स्थान बनाया; जो कि उनकी ख्याति, तथा समय बीतनेके साथ गड़े जानेवाले पँवारोंके कारण सिद्ध-स्थान बन गया । नागार्जुन वैद्यक और रसायन शास्त्रके भी आचार्य बतलाये जाते हैं । उनका "अष्टांगहृदय" अब भी तिब्बतके वैद्योंकी सबसे प्रामाणिक पुस्तक है । किन्तु नागार्जुनकी सिद्धाई तथा तंत्र-मंत्रके बनाने बढ़ानेकी बातें जो हमें पीछेके बौद्ध साहित्यमें मिलती हैं, उनसे हमारे दार्शनिक नागार्जुनका कोई संबंध नहीं ।

नागार्जुन आंध्रराजा गौतमीपुत्र यज्ञश्री (१६६-१९६ ई०)के समकालीन थे, विन्टरनिट्ज^१का यह मत युक्तियुक्त मालूम होता है ।

नागार्जुनके नामसे वैसे बहुतसे ग्रंथ प्रसिद्ध हैं, किन्तु उनकी असली कृतियाँ हैं—

(१) माध्यमिककारिका, (२) युक्तिषष्ठिका, (३) प्रमाणविध्वंसन, (४) उपायकौशल्य, (५) विग्रहव्यावर्त्तनी^२ ।

इनमें सिर्फ दो—पहिली और पाँचवी ही मूल संस्कृतमें उपलब्ध हैं ।

^१ History of Indian literature, Vol. II, pp. 346-48.

^२ Journal of the Bihar and Orissa Research Society, Patna, Vol. XXIII में मेरे द्वारा संपादित ।

(२) दार्शनिक विचार—नागार्जुनने विग्रह व्यावर्त्तनीमें विरोधी तर्कोंका खंडन करके कान्टके वस्तु-सारमें उलट वस्तु-शून्यता—वस्तुओंके भीतर कोई स्थिर तत्त्व नहीं, वह विच्छिन्न प्रवाह मात्र है—सिद्धि की है।

(क) शून्यता—नागार्जुनको कारिका शैलीका प्रवर्त्तक कहा जाता है। कारिकामें पद्यकी-सी स्मरण करने, तथा मूत्रकी भाँति अधिक बातोंको थोड़े शब्दोंमें कहनेकी सुविधा होती है। कममें कम नागार्जुनके तीन ग्रंथ (१, २, ५) कारिकाओंमें ही हैं। “विग्रहव्यावर्त्तनी”में ७२ कारिकाएं हैं, जिनमें अन्तिम दो माहात्म्य और नमस्कार श्लोक हैं, इसलिए मूलग्रंथ सत्तर ही कारिकाओंका हुआ। वह शून्यतापर है, इसलिए जान पड़ता है विग्रह-व्यावर्त्तनका ही दूसरा नाम “शून्यता सार्त्तन” है। इन कारिकाओंपर आचार्यने स्वयं सरल व्याख्या की है।

नागार्जुनने ग्रंथके आदिमें नमस्कार श्लोक और ग्रंथ-प्रयाजन नहीं दिया है, जो कि पीछेके बौद्ध अबौद्ध ग्रंथोंमें सर्वमान्य परिपाटी सी बन गई देखी जाती है। नागार्जुनने ७१वीं कारिकामें शून्यताका माहात्म्य बतलाते हुए लिखा है—

“जो इस शून्यताका समझ सकता है, वह सभी अर्थोंको समझ सकता है।

जो शून्यताको नहीं समझता, वह कुछ भी नहीं समझ सकता ॥”^१

इसकी व्याख्यामें आचार्यने बतलाया है, कि जो शून्यताको समझता है, वह प्रतीत्य-समुत्पाद (=विच्छिन्न प्रवाहके तौरपर उत्पत्ति)को समझ सकता है, प्रतीत्य-समुत्पाद समझनेवाला चारों आर्यसत्त्वोंको समझ सकता है। चारों सत्त्वोंके समझनेपर उसे तृष्णा-निरोध (=निर्वाण) आदि पदार्थोंकी प्राप्ति हो सकती है। प्रतीत्य-समुत्पाद जाननेवाला जान सकता है कि क्या धर्म है, क्या धर्मका हेतु और क्या धर्मका फल है। वह जान सकता है कि अधर्म, अधर्म-हेतु, अधर्म-फल क्या हैं, क्लेश (चित्तमल), क्लेश-हेतु, क्लेश-वस्तु क्या है। जिसे यह सब मालूम है, वह जान सकता है

^१ “प्रभवति च शून्यतेयं यस्य प्रभवन्ति तस्य सर्वाथाः ।

प्रभवति न तस्य किञ्चित् न भवति शून्यता यस्य ॥”

प्रमाण-विध्वंसनमें नागार्जुनने प्रमाणवादका खंडन किया है, नागार्जुन प्रमाणवादका खंडन करते भी परमार्थके अर्थमें ही उसका खंडन करते हैं, व्यवहार-सत्यमें वह उससे इन्कार नहीं करते। लेकिन प्रमाण जैसा प्रबल खंडन उन्होंने अपने ग्रंथोंमें किया, उसका परिणाम यह हुआ कि माध्यमिक दर्शन व्यवहार-सत्यवादी वस्तुस्थितिपोषक दर्शन होनेकी जगह सर्वध्वंसक नास्तिवाद बन गया^१। “प्रमाण-विध्वंसन”में अक्षपादकी तरह ही प्रमाण, प्रमेय आदि अठारह पदार्थोंका संक्षिप्त वर्णन है। इसी तरह उपाय-कौशल्यमें भी शास्त्रार्थ-संबंधी बातों—निग्रह-स्थान, जाति आदि—के बारेमें कहा गया है, जाँकि हमे अक्षपादके मंत्रोंमें भी मिलता है। उपाय-कौशल्यका अनुवाद चीनी-भाषामें ४७२ ई० में हुआ था। इनके बारेमें हम यही कह सकते हैं कि अनुयायियोंमेंसे किसीने दूसरेके ग्रंथसे लेकर इसे अपने आचार्यके ग्रंथमें जोड़ दिया है।

(ख) माध्यमिक-कारिकाके विचार—दर्शनकी दृष्टिसे नागार्जुनकी कृतियोंमें विग्रह-व्यावर्त्तनी और माध्यमिक-कारिकाका ही स्थान ऊँचा है। नागार्जुनका शून्यतासे अभिप्राय है, प्रतीत्य-समुत्पाद, यह हम “विग्रह व्यावर्त्तनी”में देख आये हैं। नागार्जुन प्रतीत्य-समुत्पादके दो अर्थ लेते हैं—(१) प्रत्यय (=हेतु या कारण)में उत्पत्ति, “सभी वस्तुएं प्रतीत्य समुत्पन्न हैं” का अर्थ है, सभी वस्तुएं अपनी उत्पत्तिमें=अपनी सत्ताको पानेके लिए दूसरे प्रत्यय या हेतुपर आश्रित (=पराश्रित) है। (२) प्रतीत्य-समुत्पादका दूसरा अर्थ क्षणिकता है, सभी वस्तु क्षणके बाद नष्ट हो जाती हैं, और उनके बाद दूसरी नई वस्तु या घटना क्षण भरके लिए आती हैं, अर्थात् उत्पात्त विच्छिन्न-प्रवाह ही है। प्रतीत्य-समुत्पादको ही मध्यम-मार्ग कहा जाता है, यह कह चुके हैं, और यह भी कि बुद्ध न आत्मवादी थे न भौतिकवादी, बल्कि उनका रास्ता इन दोनोंके बीचका (=मध्यम-मार्ग) था—वह “विच्छिन्न प्रवाह”को मानते थे।

^१ सर्वदर्शन-संग्रह, बौद्ध-दर्शन।

आत्मवादियोंकी सतत विद्यमानताके विरुद्ध उन्होंने विच्छिन्न या प्रतीत्य-को रखा, और भौतिकवादियोंके सर्वथा उच्छेद (=विनाश)के विरुद्ध प्रवाहको रखा ।

पराश्रित उत्पादके अर्थको लेकर नागार्जुन मांविन करना चाहते हैं, कि जिसकी उत्पत्ति, स्थिति या विनाश है, उसकी परमार्थ मत्ता कभी नहीं मानी जा सकती ।

माध्यमिक दर्शन वस्तुमत्ता के परमार्थ रूपपर विचार करते हुए कहता है—

“न सत् है, न अ-सत् है. न सत्-और-अ-सत् दोनों है, न सत्-असत्-दोनों नहीं है ।”

“कारक है, यह कर्मके निमित्त (= प्रत्यय) में ही कह सकते हैं, कर्म है यह कारकके निमित्तमें; यह छोड़ दूसरा (सत्ताकी) सिद्धिका कारण हम नहीं देखते हैं ।”^१

इस प्रकार कारक और कर्मकी सत्यता अन्यान्याश्रित है, अर्थात् स्वतंत्र रूपसे दोनोंमें एककी भी सत्ता सिद्ध नहीं है । फिर स्वयं असिद्ध वस्तु दूसरेको क्या सिद्ध करेगी ? इसी न्यायको लेकर नागार्जुन कहते हैं, कि किसीकी सत्ता नहीं सिद्ध की जा सकती—सत्ता और असत्ता भी इसी तरह एक दूसरेपर आश्रित है, इसलिए ये अलग-अलग, दोनों या दोनोंके रूपमें भी नहीं सिद्ध किये जा सकते ।

कर्ता और कर्मका निषेध करते हुए नागार्जुन फिर कहते हैं—

“सत्-रूप कारक सत्-रूप कर्मको नहीं करता, (क्योंकि) सत्-रूपसे क्रिया नहीं हांती, अतः कर्मको कर्ताकी जरूरत नहीं ।

सद्-रूपके लिए क्रिया नहीं, अतः कर्ताको कर्मकी जरूरत नहीं ।”^२

इस प्रकार परस्परआश्रित सत्तावाली वस्तुओंमें कर्ता, कर्म, कारण, क्रियाको सिद्ध नहीं किया जा सकता ।

“कहीं भी कोई सत्ता न स्वतः है, न परतः, न स्वतः परतः दोनों, और न बिना हेतुके ही है।”

कार्य कारण संबंधका खंडन करते हुए नागार्जुनने लिखा है—

“यदि पदार्थ सत् है, तो उसके लिए प्रत्यय (=कारण) की जरूरत नहीं। यदि अ-सत् है तो भी उसके लिए प्रत्ययकी जरूरत नहीं।

(गदहेके सीगकी भाँति) अ-सत् पदार्थके लिए प्रत्ययकी क्या जरूरत? सत् प्रदार्थको (अपनी सत्ताके लिए) प्रत्ययकी क्या जरूरत?”

उत्पत्ति, स्थिति और विनाशको सिद्ध करनेके लिए कार्य-कारण, सत्ता-असत्ता आदिके विवेचनमे पड़कर आखिर हमे यही मालूम होता है कि वह परस्परश्रित है; ऐसी अवस्थामें उन्हे सिद्ध नहीं किया जा सकता। बौद्ध-दर्शनमें पदार्थोंको संस्कृत (=कृत) और अ-संस्कृत (अ-कृत) दो भागोंमें बाँटकर सारी सत्ताओंको संस्कृत और निर्वाणको असंस्कृत कहा गया है। नागार्जुनने इस संस्कृत असंस्कृत विभागपर प्रहार करते हुए कहा है—

“उत्पत्ति-स्थिति-विनाशके सिद्ध होनेपर संस्कृत नहीं (सिद्ध) होगा। संस्कृतके सिद्ध हुए बिना अ-संस्कृत कैसे सिद्ध होगा?”

जगत् और उसके पदार्थोंकी मरुमरोचिका बतलाते हुए नागार्जुनने लिखा है—

“(रेगिस्तानकी) लहरको पानी समझकर भी यदि वहाँ जाकर पुरुष ‘यह जल नदी है’ समझे तो वह मूढ़ है। उसी तरह मरीचि समान (इस) लोकको ‘है’ समझनेवालेका ‘नहीं है’ यह मोह भी मोह होनेसे युक्त नहीं है।”

जिस तरह पराश्रित उत्पाद (=प्रतीत्य-समुत्पाद) होनेसे किसी वस्तुको सिद्ध, असिद्ध, सिद्ध-असिद्ध, न-सिद्ध-न-अ-सिद्ध नहीं किया जा सकता, उसी तरह प्रतीत्य-समुत्पादका अर्थ विच्छिन्न प्रवाह रूपसे उत्पाद लेनेपर वहाँ

भी कार्य, कारण, कर्म, कर्त्ता आदि व्यवस्था नहीं हो सकती, क्योंकि उनमेंसे एक वस्तु दूसरेके विलकुल उच्छिन्न हो जानेपर अस्मिन्त्वमें आती है।

(ग) शिष्यायें—आन्ध्रवंशी राजाओंकी पदवी शातवाहन (शालि-वाहन^१ भी) होती थी। तत्कालीन शातवाहन राजा (यज्ञश्री गौतमी पुत्र) नागार्जुनका “सुहृद्” था। यह सुहृद् राजा साधारण नहीं भारी राजा था, यह नागार्जुनसे चार सदी बाद हुए वाणके हर्षचरितके इस वाक्यसे पता लगता है—“नागार्जुन नामक भिक्षुने उस एकावली (हार)को नागराजसे माँगा और पाया भी। (फिर) उसे (अपने) सुहृद् तीन समुद्रोंके स्वामी शातवाहन नामक नरेन्द्रको दिया।”

यहाँ शातवाहनको तीनों समुद्रों (अरब सागर, दक्षिण-भारत सागर, बंग-खाड़ी)का स्वामी तथा नागार्जुनका सुहृद् ज्ञतलाया गया है। नागार्जुन जैसा प्रतिभाशाली विद्वान् जिसके राज्य (=विदर्भ)में पैदा हुआ तथा रहता हो, वह उसमें क्यों नहीं सौत्रार्द प्रदर्शन करेगा? नागार्जुनने अपने सुहृद् शातवाहन राजाको एक शिक्षापूर्ण पत्र “सुहृद्-लेख” लिखा था, जिसका अनुवाद तिब्बती तथा चीनी दोनों भाषाओंमें अब भी सुरक्षित है। इस लेखमें नागार्जुनने जो शिक्षाये अपने सुहृद्को दी है, उनमेंसे कुछ इस प्रकार हैं—

“६. धनको चंचल और असार समझ धर्मानुसार उसे भिक्षुओं, ब्राह्मणों, गरीबों और मित्रोंको दो; दानसे बढ़कर दूसरा मित्र नहीं है।”

^१ बैस राजपूत अपनेको शालवाहन वंशज तथा पैठन नगरसे आया बतलाते हैं। पैठन या प्रतिष्ठान (हंबराबाद रियासत) नगर शातवाहन राजाओंकी राजधानी थी।

^२ “... तामेकावलीं . . . तस्माद्भागराजात् नागार्जुनो नाम . . . भिक्षुरभिक्षत् लेभे च . . . त्रिसमुद्राधिपतये शातवाहननाम्ने नरेन्द्राय सुहृदे स वदौ ताम् ।”

“७. निर्दोष, उत्तम, अमिश्रित, निष्कलंक, शील (=सदाचार) को (कार्यरूपमें) प्रकट करो; सभी प्रभुताओंका आधार शील है। जैसे कि चराचरका आधार धरती है।

“२१. दूसरेकी स्त्रीपर नज़र न दौड़ाओ, यदि देखो तो आयुके अनुसार उसे मा, बहिन या बेटाकी तरह समझो।

“२६. तुम जगको जानते हो; मंसारकी आठ स्थितियों—लाभ-अलाभ, सुख-दुःख, मान-अपमान, स्तुति-निन्दा—में समान भाव रखो, क्योंकि वह तुम्हारे विचारके विषय नहीं है।

“३७. किन्तु उस एक स्त्री (अपनी पत्नी)का परिवारकी अधिष्ठात्री देवीकी भाँति सम्मान करना, जो कि बहिनकी भाँति मंजुल, मित्रकी भाँति विजयिनी, माताकी भाँति हिनैषिणी, सेवककी भाँति आज्ञाकारिणी है।

“४६. यदि तुम मानते हो कि ‘मैं रूप (=भौतिकतत्त्व) नहीं हूँ’, तो इससे तुम समझ जाओगे कि रूप आत्मा नहीं है, आत्मा रूपमें नहीं है, रूप आत्मा (=मेरे)में नहीं बसता। इसी तरह दूसरे (वेदना आदि) चार स्कंधोंके वारेमें भी जानांगे।

“५०. ये स्कंध न इच्छासे, न कालमें, न प्रकृतिमें, न स्वभावसे, न ईश्वरसे, और न बिना हेतुके पैदा होते हैं; समझो कि वे अविद्या और तृष्णासे उत्पन्न होते हैं।

“५१. जानो कि धार्मिक क्रिया-कर्म (=शीलव्रतपरामर्श) भूठा दर्शन (=सत्कायदृष्टि) और संशय (विचिकित्सा)में आसक्ति तीन बेड़ियाँ (=संयोजन) हैं। . . .”

नागार्जुनका दर्शन—शून्यवाद—वास्तविकताका अपलाप करता है। दुनियाको शून्य मानकर उसकी समस्याओंके अस्तित्वसे इनकार करनेके लिए इससे बढ़कर दर्शन नहीं मिलेगा? इसीलिए आश्चर्य

‘देखो संगीति-परियायसुत्त (दी० नि०, ३।१०) “बुद्धचर्या”, पृष्ठ ५६०

नहीं, यदि ऐसा दार्शनिक सम्राट् यज्ञश्री गीतमीपुत्रका घनिष्ठ मित्र (=मुहूर्त्) था ।

४. योगाचार और दूसरे बौद्ध-दर्शन

माध्यमिक और योगाचार महायानमे संबन्ध रखनेवाले दर्शन हैं, जत्र कि सर्वास्तिवाद और मौत्रान्तिक हीनयान (=मथविग्रवाद)मे संबन्ध रखते हैं । इन चारों बौद्ध दर्शनोंका यदि आकाशमे धरतीकी ओर लायें तो वह इस प्रकार मालूम होते हैं—

वाद	नाम	आचार्य
१. शून्यवाद	माध्यमिक	नागार्जुन आर्यदेव, चद्रकीर्ति, भाव्य, बुद्धपालित
२. विज्ञानवाद	यागाचार	असंग, वसुबंधु, दिङ्- नाग, धर्मकीर्ति, शान्तरक्षित
३. बाह्य-अर्थवाद	मौत्रान्तिक	
४. बाह्य-आभ्यन्तर-अर्थवाद	सर्वास्तिवाद	मधभद्र, वसुबंधु (का अभिधर्मकोश)

योगाचार-दर्शनके मूल बीज वैपुल्यसूत्रोंमे मिलते हैं । उनके लकावतार, सन्धि-निर्मोचन, आदि सूत्र बाह्य जगत्के अस्तित्वमे इन्कार करने हुए विज्ञान (=अभौतिक तत्त्व, मन) का एकमात्र पदार्थ मानते हैं । “जो क्षणिक नहीं वह सत् ही नहीं” इस सूत्रका अपवाद बौद्धदर्शनमें हो नहीं सकता, इसलिए योगाचार विज्ञान भी क्षणिक है । दूसरी कितनीही विचार-धाराओंकी भाँति योगाचारके प्रथम प्रवर्तकके वारंमे भी हमें कुछ नहीं मालूम है । चौथी सदी तक यह दर्शन जिस किसी तरह चलता रहा, किन्तु चौथी सदीके उत्तरार्द्धमें असंग और वसुबंधु दो दार्शनिक भाई पेशावरमें पैदा हुए, जिनके प्रौढ़ ग्रंथोंके कारण यह दर्शन अत्यन्त प्रबल और प्रसिद्ध हो गया ।

योगाचार योगावचर (=योगी) शब्दमे निकला है, जो कि पुराने पिटकमें भी मिलता है, किन्तु यहाँ यह दार्शनिक सम्प्रदायके नामके तौर

पर प्रयुक्त होता है। इस नामके पडनेका एक कारण यह भी है कि योगाचार दर्शन-प्रतिपादक आर्य असंगका मौलिक महात् ग्रंथ "योगाचारभूमि"^१ है। असंगके बारेमें हम आगे कहेंगे। यहाँ नागार्जुन और उनसे पहिले जैसा विज्ञानवाद माना जाता था और जिसपर गंधार-प्रवामी यूनानियों द्वारा अफलातूनी दर्शनका प्रभाव जरूर पड़ा था, उसके बारेमे कुछ कहते हैं।

“आलय-विज्ञान (समुद्र)मे प्रवृत्तिविज्ञानकी तरंग उत्पन्न होती है।”^२

विश्वके मूल तत्वका इस दर्शनकी परिभाषामे आलयविज्ञान कहा गया है। विज्ञान-समुद्रमे जो पाँचों इन्द्रियाँ और मनके—ये छेँ विज्ञान उत्पन्न होते हैं, उन्हें प्रवृत्ति-विज्ञान कहते हैं।—

“जैसे पवन-रूपी प्रत्यय (=हेतु)से प्रेरित हो समुद्रमे नाचती हुई तरंगें पैदा होती हैं, और उनके (प्रवाहका) विच्छेद नहीं होता। उसी तरह विषय-रूपी पवनसे प्रेरित चित्र-विचित्र नाचती हुई विज्ञान-तरंगोंके साथ आलय समुद्र सदा क्रियापरायण रहता है।”

अर्थात् भीतरी ज्ञेय पदार्थ (=अभौतिक विज्ञान) पदार्थ है, वही बाहरकी तरह दिखलाई पड़ता है। स्कंध, प्रत्यय (=हेतु), अणु, भौतिक तत्व, सभी विज्ञान मात्र है। यह आलयविज्ञान भी प्रतीत्य-समुत्पन्न (विच्छिन्न प्रवाहके तौरपर उत्पन्न), क्षण-क्षण परिवर्तनशील है। क्षणिकताके कारण उसे हर वक्त नया रूप धारण करते रहना पड़ता है, जिसके ही कारण यह जगत्-वैचित्र्य है।

सर्वास्तिवादका वही सिद्धान्त है, जिसे हम बुद्धके दर्शनमें बतला आये हैं, वह वाह्य रूप, आन्तरिक विज्ञान दोनोंकी प्रतीत्य-समुत्पन्न सत्ताको स्वीकार करता है।

सौत्रान्तिक अपनेको बुद्धके सूत्रान्तों (सूत्रों या उपदेशों)का अनुयायी बतलाते हैं। वह वाह्य विज्ञानवादसे उलटे वाह्यार्थवादी है अर्थात् क्षणिक रूप ही मौलिक तत्व है।

^१ देखो असंग, पृष्ठ ७०४-३७

^२ लंकावतारसूत्र ५१

^३ वहीं

चतुर्थ अध्याय

बौद्ध दर्शनका चरम विकास (६०० ई०)

असंग (३५० ई०)

भारतीय दर्शनका अपने अन्तिम विकासपर पहुँचानेके लिए पहिला ज़बर्दस्त प्रयत्न असंग और वसुवधु दा पेशावरग पठान भाइयोंने किया। बड़े भाई असंगने योगाचार भूमि, उत्तरन्त्र' जैसे ग्रन्थोंको लिखकर विज्ञानवादका समर्थन किया। छोटे भाई वसुवधुकी प्रतिभा शार भी बहु-मुखी थी। उन्होंने एक और वैभाषिक-सम्मत तथा बुद्धके दर्शनमें बहु-सम्मत अपने सर्वोत्कृष्ट ग्रंथ अभिधर्मकोष तथा उसपर एक बड़ा भाष्य' लिखा; दूसरी ओर विज्ञानवादके संबंधमें विज्ञप्तिमात्रतामिद्विकी विशिका (बीस कारिकायें) और त्रिशिका (तीस कारिकायें) लिख अपने बड़े भाईके कामका और मुख्यस्थित रूपमें दाशनिशिके सामने पेश किया। तीसरा काम उनका सबसे महत्त्वपूर्ण था **बादविधान** नामक न्याय-ग्रंथका लिखना, भारतीय न्यायशास्त्रका नागार्जुनकी पैनी दृष्टिमें मिली प्रेरणाको और नियमबद्ध करना; और सबसे बड़ी बात थी "भारती मध्ययुगीन न्यायके पिता" दिग्नाग जैसे शिष्यका पढ़ाकर अब तकके किये गये प्रयत्नको एक बड़े प्रवाहके रूपमें ले जानेके लिए तैयार करना।

बौद्धोंके विज्ञानवाद—क्षणिक विज्ञानवाद—के शंकराचार्य और उनके दादा गुरु गौडपाद कितने ऋणी हैं, यह हम बनलानेवाले हैं। वस्तुतः गौड-

'ये दोनों ग्रंथ चीनी और तिब्बती अनुवादके रूपमें पहिले भी मौजूद थे, किन्तु उनके संस्कृत मूल मुझे तिब्बतमें मिले, उनकी फोटो और लिखित प्रतियाँ भारत आ चुकी हैं। अभिधर्मकोशको अपनी वृत्तिके साथ मैं पहिले संपादित कर चुका हूँ।

पादकी मांडूक्य-कारिका “अलात शान्ति प्रकरण” प्रच्छन्न नहीं प्रकट रूपसे एक बौद्ध विज्ञानवादी ग्रंथ है। बौद्ध विज्ञानवाद और अमंगका एक दूसरे-के साथ कितना संबंध है, यह इसीसे मालूम हो सकता है, कि विज्ञानवाद अपने नामकी अपेक्षा “योगाचार दर्शन”के नामसे ज्यादा प्रसिद्ध है, और योगा-चार शब्द अमंगके सबसे बड़े ग्रंथ “योगाचार-भूमि”से लिया गया है।

१. जीवनी

अमंगका जन्म पेशावरके एक ब्राह्मण (पठान) कुलमें हुआ था। उनके छोटे भाई वसुबंधु बौद्ध जगत्के प्रमुख दार्शनिकोंमें थे। वसुबंधुके कितने ही मौलिक ग्रंथ कालकवलित हो गये। उनका अभिधर्मकोश बहुत प्रौढ़ ग्रंथ है, मगर वह सर्वास्तिवाद दर्शनका एक मुष्टुखलित विवेचन मात्र है, इसलिए हमने उसके बारेमें विशेष नहीं लिखा। वसुबंधुने अभिधर्मकोश-पर विस्तृत भाष्य लिखा है, जो मौभाग्यसे निब्रतकी यात्राओंमें मुझे संस्कृतमें मिल गया, और प्रकाशित होनेकी प्रतीक्षामें फांटो रूपमें पड़ा है। अपने बड़े भाई अमंगके विज्ञानवादपर “विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि” नामके “विशिका” और “त्रिशिका” नामसे बीस और तीस कारिकावाले दो प्रकरण भी मिल-कर प्रकाशित हो चुके हैं। वसुबंधु “मध्यकालीन न्याय-शास्त्र”के पिता दिग्नागके गुरु थे, और उन्होंने स्वयं भी “वादविधान” नामसे न्यायपर एक ग्रंथ लिखा था किन्तु शिष्यकी प्रतिभाके सामने गुरुका कृतियाँ ढँक गई। वसुबंधु समुद्रगुप्तके पुत्र चद्रगुप्त (विक्रमादित्यके) अध्यापक रह चुके थे, और इस प्रकार वह ईसवी चौथी शताब्दीके उत्तर्गर्धमें मौजूद थे।^१

अमंगकी जीवनीके बारेमें हम इससे अधिक नहीं जानते कि वह योगा-चार दर्शनके प्रथम आचार्य थे, कई ग्रंथोंके लेखक, वसुबंधुके बड़े भाई और पेशावरके रहनेवाले थे। वह ३५०में जरूर मौजूद रहे होंगे, यह समय नागार्जुनसे तीन सदी पीछे पड़ता है। नागार्जुनके ग्रंथ भारतीय न्याय-शास्त्रके प्राचीनतम ग्रंथ हैं—जहाँ तक अभी हमारा ज्ञान जाता है—लेकिन,

१ देखो मेरी “वादन्याय” और “अभिधर्मकोश”की भूमिकाएँ।

नागार्जुनको असंग-वसुबंधुमे मिलानेवाली कडी उमी तरह हमें मालूम नहीं है, जिम तरह युनानी दर्शनके कितने ही वादोंको भारतीय दर्शनों तक सीधे पहुँचनेवाली कडियाँ अभी उपलब्ध नहीं हुई है । असंगका वादशास्त्र (= न्याय) का काफी परिचय था, यह हमें “योगाचार-भूमि”मे पता लगता है ।

२. असंगके ग्रंथ

महायानोत्तर तत्र, सूत्रालकार योगाचार-भूमि-वस्तुमंग्रहणी, बोधिसत्त्व-पिटकाववाद ये पांच ग्रंथ अभी तक हमें असंगकी दार्शनिक कृतियोंमें मालूम हैं; इनमें पिछले दोनोंका पता तो “योगाचार-भूमि”मे ही लगा है । पहिले तीनों ग्रंथोंके तिब्बती या चीन अनुवादोंका पहिलेमे भी पता था ।

योगाचार-भूमि—असंगका यह विशाल ग्रंथ निम्न तत्रह भूमियोंमें विभक्त है—

- | | |
|------------------------------|----------------------------------|
| १. . . विज्ञान भूमि | १०. ध्रुनमयी भूमि |
| २. मन भूमि | ११. चिन्तामयी भूमि |
| ३. सवितर्क-सविचारा भूमि | १२. भावनामयी भूमि |
| ४. असवितर्क-विचारमात्रा भूमि | १३. श्रावक भूमि ^१ |
| ५. असवितर्क-अविचारा भूमि | १४. प्रत्येकवृद्ध भूमि |
| ६. समाहिता भूमि | १५. बाधिसत्त्व भूमि ^१ |
| ७. असमाहिता भूमि | १६. सांगधिका भूमि |
| ८. सचित्तका भूमि | १७. निरुपधिका भूमि ^१ |
| ९. अचित्तका भूमि | |

^१ श्रावक भूमि और बोधिसत्त्व-भूमि तिब्बतमें मिली “योगाचारभूमि” की तालपत्र पोथी (दसवीं सदी)में नहीं हैं । बोधिसत्त्वभूमिको प्रो० उ० बोगीहारा (जापान १९३०) प्रकाशित कर चुके हैं । अलग भी मिल चुकी है ।

^२ “योगाचारभूमि”में आचार्यने किन-किन विषयोंपर विस्तृत विवेचन किया है । यह निम्न विषयसूचीसे मालूम हो जायेगा—

भूमि १

§ १. (पाँच इन्द्रियोंके) विज्ञानोंकी भूमियाँ ।

§ २. पाँच इन्द्रियोंके विज्ञान (= ज्ञान)

१. आँखका विज्ञान

(१) विज्ञानोंके स्वभाव

(२) उनके आश्रय (सहभू, समनन्तर, बीज)

(३) उनके आलंबन (Objects) वर्ण, संस्थान, विज्ञप्ति (= क्रिया)

(४) उनके सहाय (= सहयोगी)

(५) कर्म

(क) अपने विषयके आलंबनकी क्रिया (= विज्ञप्ति)

(ख) अपने स्वरूप (= स्वलक्षण)की विज्ञप्ति

(ग) वर्तमान कालकी विज्ञप्ति

(घ) एक क्षणकी विज्ञप्ति

(ङ) मनवाले विज्ञानकी अनुवृत्ति (= पीछे

आना)

(च) भलाई बुराईकी अनुवृत्ति

२. कानका विज्ञान (स्वभाव आदिके साथ)

३. घ्राणका विज्ञान (,,)

४. जिह्वाका विज्ञान (,,)

५. काया (= त्वक् इन्द्रिय)का विज्ञान (स्वभाव आदिके साथ)

§ ३. पाँचों विज्ञानोंका उत्पन्न होना

§ ४. पाँचों विज्ञानोंके साथ संबद्ध चित्त

§ ५. पाँचों विज्ञानोंके सहाय आदिकी 'एक क्राफ़िलेवाला' आदि होनेकी उपमा ।

भूमि २

मनकी भूमि

§ १. मनके स्वभाव आदि

१. मनका स्वभाव

२. मनका आश्रय

३. मनका आलंबन (= विषय)

४. मनका सहाय (= सहयोगी)

५. मनके विशेष कर्म

(१) आलंबन विज्ञप्ति

(२) विशेष कर्म

(क) विषयकी विकल्पना

- (ख) उपनिध्यान
 (ग) मत्त होना
 (घ) उन्मत्त होना
 (ङ) सोना
 (च) जागना
 (छ) मूर्च्छित होना
 (ज) सूच्छसि उठना
 (झ) कायिक, वाचिक
 काम कराना
 (ञ) विरक्त होना
 (ट) विरागका हटना
 (ठ) भली अवस्थाकी
 जड़का कटना
 (ड) भली अवस्थाकी
 जड़का जुड़ना
२. मनका शरीरसे च्युति और
 उत्पत्ति
 (१) शरीरसे च्युति (=
 छूटना, मृत्यु)
 (२) एक शरीरसे दूसरे
 शरीरके बीचकी अव-
 स्थाका सूक्ष्मकायिक
 मन (=अन्तराभव)
३. दूसरे शरीरमें उत्पत्ति
 (१) उत्पत्तिवाले स्थानमें
 जानेकी अभिलाषा
- (२) गर्भमें प्रवेश करना
 (क) गर्भाधानमें सहायक
 (ख) गर्भाधानमें बाधक
 (a) योनिका दोष
 (b) बीजका दोष
 (c) पुरविले कर्मका दोष
 (ग) अन्तराभवकी दृष्टि-
 में परिवर्तन
 (घ) पापी शौर पुण्यात्मा-
 के जन्मकल
 (ङ) गर्भाशयमें आलय-
 विज्ञान (-प्रवाह)
 जुड़नेका ढंग
 (च) गर्भकी भिन्न-भिन्न
 अवस्थाएँ
 (a) कलल-अवस्था
 (b) अर्बुद-अवस्था
 (c) पेशी ,,
 (d) घन ,,
 (e) प्रशाख ,,
 (f) केश - रोम - नखकी
 अवस्था
 (g) इन्द्रियोंका प्रकट होना
 (h) स्त्री - पुरुष - लिंग
 प्रकट होना
 (ख) शरीरमें विकार

- होना (h) अनवतप्तसर (= मानसरोवर) ,,
- (a) रंगमें विकार (i) सुमेरुके पादर्वी ,,
- (b) चमड़ेमें विकार
- (c) अंगमें विकार
- (ज) गर्भके स्त्री या पुरुष होनेकी पहिचान
- (३) गर्भसे निकलना
- (४) शिशु-पोषण
- § ३. जगत्का संहार और प्रादुर्भाव
१. संहार (=संवर्तन) का क्रम
- (१) देवताओंकी आयु
- (२) कल्पका परिमाण
२. प्रादुर्भाव (=विवर्त्त)
- (१) भिन्न-भिन्न लोकोंका प्रादुर्भाव
- (क) ब्रह्मलोक आदिका प्रादुर्भाव
- (ख) पृथिवीका प्रादुर्भाव
- (a) सुमेरु आदि ,,
- (b) नरक ,,
- (c) द्वीपों ,,
- (d) नागलोक ,,
- (e) यक्षलोक ,,
- (f) वैश्रवण आदि चारों महाराजोंका प्रादुर्भाव
- (g) हिमालयका प्रादुर्भाव
- § ४. सत्त्वोंका प्रादुर्भाव
१. प्रथम कल्पके सत्त्व (= मानव)
- (१) उनके आहार
- (२) मनके विकारसे आहार-ह्रास
- (३) राजाका पहिला चुनाव
२. ग्रह नक्षत्र आदिका प्रादुर्भाव
- (१) सत्त्वोंके प्रकाशका लोप; सूर्य, चन्द्र, नक्षत्र आदिका प्रादुर्भाव
- (२) चन्द्रमा और सूर्यकी गतियाँ
- (३) ऋतुओंमें परिवर्तन
- (४) चन्द्रमाका घटना बढ़ना
- § ५. हजार चूड़ावाला लोक (Local Universe) (बुद्धका क्षेत्र)
- § ६. रूप (=जड़ तत्त्व)
१. रूपका बीज (=मूलरूप)
२. महाभूत
३. परमाणु (=अवयव)

४. द्रव्य चौदह

५. भूतोंका साथ या अलग रहना

§ ७. चित्त

§ ८. चित्त-संबंधी (=चैतस) तत्त्व
(विज्ञानकी उत्पत्ति)

१. चैतस मनस्कार आदि

(१) उनके स्वभाव

(२) उनके कर्म

§ ९. तीन काल

(जन्म, जरा आदि)

§ १०. छ प्रकारके विज्ञान

१. विज्ञानोंके चार प्रत्यय

(१) प्रत्यय

(२) प्रत्ययोंके भेद

२. आयतनोंके छ भेद

(१) इन्द्रियोंके भेद

(क) चक्षुके भेद

(ख) श्रोत्र ,,

(ग) घ्राण ,,

(घ) जिह्वा ,,

(ङ) काया ,,

(च) मन ,,

(२) आलंबनोंके छ भेद

(क) रूपके भेद

(ख) शब्द ,,

(ग) गन्ध ,,

(घ) रस के भेद

(ङ) स्पर्श ,,

(च) धर्म ,,

§ ११. नव वस्तुवाले बुद्ध-वचन

भूमि ३, ४, ५

(सवितर्क-सविचारा भूमि,

अवितर्क-विचारमात्रा भूमि,

अवितर्कअविचारा भूमि)

(सवितर्क-सविचारा भूमि)

§ १. धातुकीप्रज्ञप्तिसे

१. धातुके प्रज्ञापन द्वारा

(१) काम (=स्थूल) धातु
(=लोक)

(२) रूप धातु

(३) आरूप्य धातु

२. परिमाणके प्रज्ञापन द्वारा

(१) शरीरका परिमाण

(२) आयुका परिमाण

३. भोगके प्रज्ञापन द्वारा

(१) दुःखभोग

(i) नरक

(a) महानरक (आठ)

(b) छोटे (=सामन्त)

नरक (चार)

(c) ठंडे नरक (आठ)

(d) प्रत्येक नरक

- (ख) तिर्यक्योनि
 (ग) प्रेतयोनि
 (घ) मनुष्ययोनि
 (ङ) देवयोनि
- (२) सुख-भोग
 (क) नरक-योनिमें
 (ख) तिर्यक् (=पशु-पक्षी) योनिमें
 (ग) मनुष्य-योनिमें
 (चक्रवर्ती बनकर)
 (घ) देव-योनिमें
 (a) स्वर्गमें इन्द्र और देवपुर, उत्तरकुरु और असुर
 (b) रूपलोकके देवता
 (c) अरूपलोकके देवता
- (३) दुःख सुख विशेष
 (४) आहारभोग
 (५) परिभोग
४. उपपत्ति (=जन्म)के प्रज्ञापन द्वारा
 ५. आत्मभाव
 ६. हेतु और फलकी व्यवस्था
 (१) हेतु और फल (=कार्य)के लक्षण
 (२) हेतु-प्रत्ययके अधिष्ठान
- (३) हेतु-प्रत्ययके भेद
 (क) हेतुके भेद
 (ख) प्रत्ययके भेद
 (ग) फलके भेद
- (७) हेतु-प्रत्यय-फलव्यवस्था
 (क) हेतु-प्रज्ञापन
 (ख) प्रत्यय-प्रज्ञापन
 (ग) फल-प्रज्ञापन
 (घ) हेतु-व्यवस्था
- § २. लक्षण-प्रज्ञप्तिसे
 १. शरीर आदि
 (१) शरीर
 (२) आलंबन (=विषय)
 (३) आकार
 (४) समुत्थान
 (५) प्रभेद
 (६) विनिश्चय
 (७) प्रवृत्ति
२. वितर्क-विचारा गतिके भेदसे
 (१) नारकोंकी गति
 (२) प्रेत और तिर्यकोंकी गति
 (३) देवोंकी गति
 (क) कामलोकके देव
 (ख) प्रथमध्यायनकी भूमि वाले देव

- § ३. योनिशोमनस्कारकी प्रज्ञप्तिसे
१. अधिष्ठान
 २. वस्तु
 ३. एषणा
 ४. परिभोग
 ५. प्रतिपत्ति
- § ४. अयोनिशोमनस्कार प्रज्ञप्तिसे
१. दूसरोंके वाद (=मत)
 - (१) सद्वाद (सांख्य)
 - (२) अनभिव्यक्ति-वाद (सांख्य और व्याकरण)
 - (३) द्रव्यसद्वाद (सर्वास्ति-वादी)
 - (४) आत्मवाद (उपनिषद्)
 - (५) शाश्वतवाद (कात्यायन)
 - (६) पूर्वकृत हेतुवाद (जैन)
 - (७) ईश्वरादि-कर्त्तावाद (नैयायिक)
 - (८) हिंसाधर्मवाद (याज्ञिक और मीमांसक)
 - (९) अन्तान्तिकवाद
 - (१०) अमराविक्षेपवाद (बेल-द्विपुत्र)
 - (११) अहेतुकवाद (गोशल)
 - (१२) उच्छेदवाद (लोका-यत)
- (१३) नास्तिकवाद (केश-कम्बल)
- (१४) अग्रवाद (ब्राह्मण)
- (१५) शुद्धिवाद (,,)
- (१६) ज्योतिषशकुन (=कौ-तुक-मंगल)वाद
- § ५. संक्लेश-प्रज्ञप्तिसे
१. क्लेश (=चित्तके मल)
 - (१) क्लेशोंके एभाव
 - (२) क्लेशोंके भेद
 - (३) क्लेशोंके हेतु
 - (४) क्लेशोंकी अवस्था
 - (५) क्लेशोंके मुख
 - (६) क्लेशोंकी अतिशयता
 - (७) क्लेशोंके विपर्यास
 - (८) क्लेशोंके पर्याय
 - (९) क्लेशोंके आदीनव
 २. कर्म
 ३. जन्म
 - (१) कर्मोंके भेद
 - (२) कर्मोंकी प्रवृत्ति
- § ६. प्रतात्यसम्त्पाद
- भूमि ६**
- (समाहिता भूमि)
- § १. ध्यान
१. नाम-गिनाई

- | | |
|---------------|-------------|
| (१) ध्यान | (४) स्थिति |
| (२) विमोक्ष | (५) तत्त्व |
| (३) समाधि | (६) शुभ |
| (४) समापत्ति | (७) वर |
| २. व्यवस्थान | (८) प्रशम |
| § २. विमोक्ष | (९) प्रकृति |
| § ३. समाधि | (१०) युक्ति |
| § ४. समापत्ति | (११) संकेत |
| | (१२) अभिसमय |
- भूमि ७**
(असमाहिता भूमि)
- भूमि ८, ९**
अचिन्तका भूमि
- भूमि १०**
सचिन्तका भूमि
(श्रुतमयी भूमि)
पाँच विद्याएं-
- | | |
|-------------------------|------------------------------------|
| § १. अर्ध्यात्मविद्या | ३. बुद्ध-शासनके अर्थमें प्रज्ञप्ति |
| १. वस्तुप्रज्ञप्ति | ४. बुद्ध-नके ज्ञेयोंका अधि |
| (१) सूत्र वस्तु | § २. चिकित्सा विद्या |
| (२) विनय वस्तु | § ३. हेतु (=वाद) विद्या |
| (३) मातृका वस्तु | १. वाद |
| २. संज्ञाभेद प्रज्ञप्ति | (१) वाद |
| (१) पद | (२) प्रतिवाद |
| (२) भ्रान्ति | (३) विवाद |
| (३) प्रपञ्च | (४) अपवाद |
| | (५) अनुवाद |
| | (६) अववाद |
| | २. वादके अधिकरण |
| | ३. वादके अधिष्ठान (दस) |
| | (१) दो प्रकारके साध्य |
| | (२) आठ प्रकारके साधन |
| | (क) प्रतिज्ञा |
| | (ख) हेतु |

- (ग) उदाहरण (e) हेतु-फल (= कार्य-कारण)से
- (घ) सारूप्य (ज) श्राप्तागम (=शब्द)
- (a) लिंगमें सादृश्य (४. वादके अलंकार
- (b) स्वभावमें सादृश्य (१) अपने और पराये वाद की अभिज्ञता
- (c) कर्ममें सादृश्य (२) वाक्-कर्म सम्पन्नता (= भाषण-पटुता)
- (d) धर्ममें सादृश्य (क) अप्राम्य भाषण
- (e) हेतुफल (=कार्य-कारण)में सादृश्य (ख) लघु (=मित)-भाषण
- (ङ) वैरूप्य (ग) ओजस्वी भाषण
- (च) प्रत्यक्ष (घ) पुर्वापरसंबद्ध भाषण
- (a) अ-परोक्ष (ङ) अच्छे अर्थवाला भाषण
- (b) अनभ्यूहित अनभ्यूह्य (३) विशारद होना
- (c) अ-भ्रान्त (४) स्थिरता
- (भ्रान्तियाँ—संज्ञा, संख्या, संस्थान, वर्ण, कर्म, चित्त दृष्टिसे संबंध रखनेवाली) (५) वाक्षिष्य (=उदारता)
- (प्रत्यक्षके भेद—इन्द्रिय-प्रत्यक्ष, मन-प्रत्यक्ष, लोक-प्रत्यक्ष, शुद्ध (= योगि)-प्रत्यक्ष अनुमान
- (a) लिंगसे (५. वादका निग्रह
- (b) स्वभावसे (१) कथात्याग
- (c) कर्मसे (२) कथामाद
- (d) धर्मसे (३) कथादोष
- (क) बुरा वचन
- (ख) संरब्ध (=कुपित) वचन
- (ग) अ-नामक वचन

- (घ) अ-मित वचन
 (ङ) अनर्थ-युक्त वचन
 (च) अ-काल वचन
 (छ) अ-स्थिर वचन
 (ज) अ-दीप्त वचन
 (झ) अ-प्रबद्ध वचन
६. वाद-निःसरण
 (१) गुणदोष-परीक्षा
 (२) परिषत्-परीक्षा
 (३) कौशल्य (=नैपुण्य)-
 परीक्षा
७. वादमें उपकारक बातें
- § ४. शब्द-विद्या
 १. धर्म-प्रज्ञप्ति
 २. अर्थ-प्रज्ञप्ति
 ३. पुद्गल-प्रज्ञप्ति
 ४. काल-प्रज्ञप्ति
 ५. संख्या-प्रज्ञप्ति
 ६. अधिकरण-प्रज्ञप्ति
- § ५. शिल्प-कर्मस्थान विद्या
- भूमि ११**
 (चिन्तामयी भूमि)
- § १. स्वभावशुद्धि
 § २. ज्ञेयों (=प्रमेयों) का संचय
 १. सद् (वस्तु)
 (१) स्वलक्षण सत्
- (२) सामान्यलक्षण सत्
 (३) संकेतलक्षण सत्
 (४) हेतुलक्षण सत्
 (५) फल (=कार्य)-लक्षण
 सत्
२. असद् (वस्तु)
 (१) अनूत्पन्न असत्
 (२) निरुद्ध असत्
 (३) अन्योन्य असत्
 (४) परमार्थ असत्
३. अस्तित्व
 ४. नास्तित्व
- § ३. धर्मोंका संचय
 १. सूत्रार्थोंका संचय
 २. गाथार्थोंका संचय
 (यहाँ पिटकोंकी संकड़ों गाथा-
 ओका संग्रह है)
- भूमि १२**
 (भावनामयी भूमि)
- § १. स्थानतः संग्रह
 १. भावनाके पद
 २. भावना-उपनिषत्
 ३. योग-भावना
 ४. भावना-फल
- § २. अंगतः संग्रह
 १. अभिनिर्वृत्ति-संपद

२. सद्धर्मश्रवण-संपद

- (१) ठीक उपदेश करना
- (२) ठीक सुनना
- (३) निर्वाण-प्रमुखता
- (४) चित्त-मुक्तिको परिपक्व बनानेवाली प्रज्ञाका परिपाक
- (५) प्रतिपक्ष भावना

भूमि १३

(श्रावक भूमि)

भूमि १४

(प्रत्येकबुद्ध भूमि)

§ १. गोत्र

१. मन्द-रजवाला गोत्र
२. मन्द-करुणावाला गोत्र
३. मध्य-इन्द्रियवाला गोत्र

§ २. मार्ग

§ ३. समुदागम

१. गंडेकी सींग जैसा अकेला बिहरनेवाला
२. जमातके साथ बिहरनेवाला

§ ४. चार

भूमि १५

(बोधिसत्त्व भूमि)

भूमि १६

(उपाधि-सहिता भूमि)
तीन प्रज्ञप्तियोंसे

१. भूमि-प्रज्ञप्ति
२. उपशम-प्रज्ञप्ति
३. उपाधि-प्रज्ञप्ति

- (१) प्रज्ञप्ति उपाधि
- (२) परिग्रह उपाधि
- (३) स्थिति प्रज्ञप्ति
- (४) प्रवृत्ति प्रज्ञप्ति
- (५) अन्तराय प्रज्ञप्ति
- (६) दुःख प्रज्ञप्ति
- (७) रति प्रज्ञप्ति
- (८) अन्य प्रज्ञप्ति

भूमि १७

(उपाधि-रहिता भूमि)

१. भूमि-प्रज्ञप्तिसे
२. निर्वृति-प्रज्ञप्तिसे
 - (१) व्युपशमा निर्वृति
 - (२) अव्याबाध-निर्वृति
३. निर्वृति-पर्यायविज्ञप्तिसे
“योगाचार भूमि” (संस्कृत)
को महामहोपाध्याय विष्णु-
शेखर भट्टाचार्य सम्पादित कर
रहे हैं ।

३. दार्शनिक विचार

असंग क्षणिक विज्ञानवादी थे। यह विज्ञानवाद असंगके पहिले भी “लंकावतार सूत्र”, “संधिनिर्मोचन सूत्र” जैसे महायान सूत्रोंमें मौजूद था। इन सूत्रोंको बुद्धवचन कहा जाता है, मगर अधिकांश महायान-सूत्रोंकी भाँति यह बुद्धके नामपर बने पीछेके सूत्र हैं, लंकावतार सूत्रका, बुद्धने दक्षिणमें लंका (=सीलोन) द्वीपके पर्वत (समन्तकूट?) पर उपदेश दिया था। वस्तुतः उसे दक्षिण न ले जा उत्तरमें गंधारकी पर्वतावलीमें ले जाना अधिक युक्तियुक्त है। बौद्धोंका विज्ञानवाद बुद्धके “सब्बं अनिच्चं” (=सब अनित्य है) या क्षणिकवादका अफ्लातूँके (स्थिर) विज्ञानवादके साथ मिश्रण मात्र है, और यह मिश्रण उसी गंधारमें किया गया, जहाँ यूनानियोंकी कलाके मिश्रण द्वारा गंधार मूर्तिकलाने अवतार लिया। विज्ञानवाद विज्ञानको ही परमार्थतत्त्व मानता है, यह बतला आये हैं, और यह भी कि वह पाँच इन्द्रियोंके पाँच विज्ञानों तथा छठे मन-विज्ञानके अतिरिक्त एक सातवें आलयविज्ञानको मानता है। यही आलयविज्ञान वह तरंगित समुद्र है, जिससे तरंगोंकी भाँति विश्वकी सारी जड़-चेतन वस्तुएं प्रकट और विलीन होती रहती हैं।

यहाँ हम असंगके दार्शनिक विचारोंको उनकी योगाचार-भूमिके आधार पर देते हैं। स्मरण रहे “योगाचार-भूमि” कोई सुसंबद्ध दार्शनिक ग्रंथ नहीं है, वह बुद्धघोषके “विसुद्धिमग्ग” (=विशुद्धिमार्ग) की भाँति ज्यादातर बौद्ध सदाचार, योग तथा धर्मतत्त्वका विस्तृत विवेचन है। असंगने अपने इस तरुण समकालीनकी भाँति बुद्धकी किसी एक गाथाको आधार बनाकर अपने ग्रंथको नहीं लिखा है। “गाथार्थ-प्रविचय”^१में ज़रूर १७८ गाथाएं—हीनयान महायान दोनों पिटकोंकी—एकत्रित कर दी हैं। बुद्धघोषकी भाँति असंगने भी सूत्रोंकी भाषा-शैलीका इतना अधिक अनुकरण किया है, कि

^१ योगाचारभूमि (श्रुतमयीभूमि १०)

बाज वक्त भ्रम होने लगता है कि, हम अभिमंस्कृत संस्कृतके कालमें न हो पिटक-कालकी किसी पुस्तकको संस्कृत-शब्दान्तरके रूपमें पढ़ रहे हैं। बुद्धघोष अपने ग्रंथका पालीमें लिख गये थे, जिसे वसुबंधु-कालिदास-कालीन संस्कृतकी भाँति संस्कृत बननेका अभी मौका नहीं मिला था, इसलिए बुद्धघोष पालिकी भाषा-शैलीका अनुकरण करनेके लिए मजबूर थे; मगर असंगको ऐसी कोई मजबूरी न थी; न वह अपनी कृतिको बुद्धके नामसे प्रकट करनेके लिए ही इच्छुक थे। फिर, उन्होंने क्यों ऐसी शैलीको स्वीकार किया, जिसमें किसी बातका संक्षेपमें कहा ही नहीं जा सकता ? संभव है, सूत्रोंकी शैली में परिचित अपने पाठकोंके लिए आसान करनेके ख्यालसे उन्होंने ऐसा किया हो।

हम यहाँ "योगाचार भूमि"का पूरा संक्षेप नहीं देना चाहते, इसलिए उसमें आये असंगके ज्ञेय (=प्रमेय), विज्ञानवाद, प्रतीत्यसमुत्पाद हेतु (=वाद)विद्या, परवाद-खंडन और द्रव्य-परमाणु-संबन्धी विचारोंको देने ही पर मन्तोष करते हैं।

(१) ज्ञेय (=प्रमेय) विषय

ज्ञेय कहते हैं परीक्षणीय पदार्थको। ये चार प्रकारके होते हैं, सत् या भाव रूप, दूसरा असत् या अभाव रूप—अस्तित्व और नास्तित्व।

(क) सत्—यह पाँच प्रकारका होता है; (१) स्वलक्षण (=अपने स्वरूपमें) सत्; (२) सामान्यलक्षण (=जाति आदिके रूपमें) सत्; (३) संकेतलक्षण (=संकेत किये रूपमें) सत्; (४) हेतु लक्षण (=इष्ट-अनिष्ट आदिके हेतुके रूपमें) सत्; (५) फल लक्षण (=परिणामके रूपमें) सत्।

(ख) असत्—यह भी पाँच प्रकारका है। (१) अनुत्पन्न (=जो पदार्थ उत्पन्न नहीं हुआ, अतएव) असत्; (२) निरुद्ध (=जो उत्पन्न

हो कर निरुद्ध या नष्ट हो गया, अतएव) असत्; (३) अन्योन्य (= गाय घोड़ा नहीं, घोड़ा गाय नहीं, इस तरह एक दूसरेके रूपमें) असत्; (४) परमार्थ (=मूलमें जानेपर) असत्; और (५) (=बंध्या-पुत्र की भाँति) अत्यन्त असत् ।

(ग) अस्तित्व—यह भी पाँच प्रकारका होता है—(१) परिनिष्पन्नलक्षण—जो अस्तित्व कि परमार्थतः है (जैसे कि असंगके मतमें विज्ञान, भौतिकवादियोंके मनमें मूल भौतिकतत्त्व); (२) परतंत्रलक्षण अस्तित्व प्रतीत्यसमुत्पन्न (“अमुकके होनेके बाद अमुक अस्तित्वमें आता है”) अस्तित्वका कहते है; (३) परिकल्पितलक्षण अस्तित्व है, संकेत (Convention) वश जिमको माना जाये; (४) विशेषलक्षण है काल, जन्म, मृत्यु आदिके संबंधसे माना जानेवाला अस्तित्व; और (५) अवक्तव्यलक्षण अस्तित्व वह है, जिसे “हाँ” या “नहीं” में दो टूक नहीं कहा जा सके (जैसे बौद्ध दर्शनमें पुद्गल=चेतनाको स्कन्धोंमें न अलग कहा जा सकता, न एक ही कहा जा सकता) ।

(घ) नास्तित्व—यह पाँच प्रकारका होता है—(१) परमार्थरूपेण नास्तित्व; (२) स्वतंत्ररूपेण नास्तित्व; (३) सर्वमव्ययरूपसे नास्तित्व; (४) अविशेष रूपसे नास्तित्व और (५) अवक्तव्य रूपसे नास्तित्व ।

परमार्थतः सत्, असत्, अस्तित्व या नास्तित्वको बतलानेके लिए असंगने परमार्थ-गाथाके नामसे महायान-सूत्रोंकी कितनी ही गाथाएँ उद्धृत की हैं । इनमें (१) वस्तुओंके अपने भीतर किसी प्रकारके स्थिर तत्त्वकी सत्ताको इन्कार करते हुए, उन्हें शून्य (=सार-शून्य) कहा गया है, बाह्य और मानस तत्त्वोंको सार-शून्य कहते हुए उन्हें क्षणिक (=क्षण क्षण विनाशी) बतलाया गया है; और यह भी कि (३) कोई (ईश्वर आदि) जनक और नाशक नहीं है, बल्कि जगतीके सारे पदार्थ स्वरस (=स्व-भावतः) भंगुर है । रूप (=Matter), वेदना, संज्ञा, संस्कार और विज्ञान इन पाँच स्कन्धोंमें स्थिरताका भास सिर्फ भ्रममात्र है, वस्तुतः वे फेन, बुलबुले, मृगमरीचिका, कदली-गर्भ तथा मायाकी भाँति निस्सार

हैं।^१—

“आध्यात्मिक (=मानसजगत) सूत्र है, बाह्य भी शून्य है ।

ऐसा कोई (आत्मा) भी नहीं है, जो शून्यताको अनुभव करता ॥३॥

अपना (कोई) आत्मा ही नहीं है, (यह आत्माकी कल्पना) उलटी कल्पना है । यहाँ कोई पत्त्व या आत्मा नहीं है, ये (सारे) धर्म (=पदार्थ) अपने ही अपने कारण हैं ॥४॥

सारे संस्कार (=उत्पन्न पदार्थ) क्षणिक हैं । . . . ॥५॥ . . .

उसे कोई दूसरा नहीं जन्माना और न वह स्वयं उत्पन्न होता है । प्रत्ययके होनेपर पदार्थ (=भाव) पुराने नहीं थिक्कल नये-नये जनमते हैं ॥६॥ न दूसरा इसे नाश करता है, और न स्वयं नाश होता है । प्रत्यय (=पूर्वकारण)के होनेपर (ये पदार्थ) उत्पन्न होते हैं । उत्पन्न हो स्वप्न ही क्षणभंगुर है ॥६॥ . . . रूप (=मौनिकतत्त्व) फेनके पिंड समान है, वेदना (स्कन्ध) बुद्ध जैसी ॥७॥ संज्ञा (मृग)-मरीचिका सदृशी है, संस्कार कदली जैसे, और विज्ञानका माया-समान सूर्यवंशज (=बुद्ध)ने बतलाया है ॥८॥”

(२) विज्ञानवाद

(क) आलयविज्ञान—बाह्य-आभ्यन्तर, जड़-चेतन—जा कुछ जगत् है, सब विज्ञानका परिणाम है । विज्ञान-समष्टिको आलयविज्ञान, कहते हैं, इसीमें शक्ति-तरंगकी भाँति जगत् तथा उसकी सारी वस्तुएँ उत्पन्न हुई हैं । इस विश्व-विज्ञान^१ या आलय-विज्ञानमें जैसे जड़-जगत् उत्पन्न हुआ, उसी तरह, वैयक्ति-विज्ञान (=प्रवृत्ति विज्ञान)—पाँचों इन्द्रियोंके विज्ञान और छठाँ मन पैदा हुआ ।

(ख) पाँच इन्द्रिय-विज्ञान—इन्द्रियोंके आश्रयसे जो विज्ञान (=चेतना) पैदा होता है, वह इन्द्रिय-विज्ञान है । अपने आश्रयों चक्षु

^१ योगाचार-भूमि, (चिन्तामयी भूमि ११) ^२ बेल्लो, रोड्ड, दर्शन० २४०

(=श्रांख) आदि पाँचों इंद्रियोंके अनुसार, इन्द्रिय-विज्ञान भी पाँच प्रकारके होते हैं।—

(a) चक्षु-विज्ञान^१ (i) स्वभाव—चक्षु (=श्रांख)के आश्रय (=सहारे)से जो विज्ञान प्राप्त होता है, वह चक्षु-विज्ञान है। यह है चक्षु-विज्ञानका स्वभाव (=स्वरूप)।

(ii) आश्रय—चक्षु-विज्ञानके आश्रय तीन है : चक्षु, जो कि साथ-साथ अस्तित्वमें आता तथा विलीन होता है, अतएव सहभू आश्रय है; मन जो इस विज्ञान (की सत्तति)का बादमे आश्रय होता है, अतएव समनन्तर आश्रय है; रूप-इन्द्रिय, मन तथा सारे जगत्का बीज जिसमें मौजूद रहता है, वह सर्वबीजक आश्रय है आलय-विज्ञान। इन तीनों आश्रयोंमें चक्षु रूप (=भौतिक) होनेसे रूपी आश्रय है, और बाकी अरूपी।

(iii) आलंबन या विषय है—वर्ण (=रंग), संस्थान (=आकृति) और विज्ञप्ति (=क्रिया)। (a) वर्ण हैं—नील, पीत, लाल, सफेद छाया, धूप, प्रकाश, अन्धकार, मंद्र, धूम, रज, महिका और नभ। (b) संस्थान हैं—लम्बा, छोटा, वृत्त, परिमंडल, अणु, स्थूल, सात, विसात, उन्नत और अवनत। (c) विज्ञप्ति है—लेना, फेंकना सिकोड़ना, फँलाना, ठहरना, बैठना, लेटना, दौड़ना इत्यादि।

(iv) सहाय—चक्षु-विज्ञानके साथ पैदा होनेवाले एक ही आलंबन-के चैतसिक धर्म है।

(v) कर्म—छे हैं : (१) स्वविषय-अवलंबी, (२) स्वलक्षण, (३) वर्तमान काल; (४) एक क्षण; (५) शुद्ध (=कुशल) अशुद्ध मनके विज्ञान कर्मके उत्थान, इन दो आकारोंसे अनुवृत्ति; (६) इष्ट या अनिष्ट फलका ग्रहण।

(b-c) श्रोत्र आदि विज्ञान—इसी तरह श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा और काया (=त्वग्) इंद्रियोंके इन्द्रिय-विज्ञान है।

^१ योगाचार-भूमि (१)

(ग) **मन-विज्ञान**—यह छठा-विज्ञान है। इसके स्वभाव आदि हैं—

(a) **स्वभाव**—चित्त, मन और विज्ञान इसके स्वरूप (=स्वभाव) हैं। सारे बीजों (=मूल कारणों) वाला आश्रय स्वरूप **आलय-विज्ञान** चित्त है, (२) मन सदा अविद्या, “मैं आत्मा हूँ” इस दृष्टि, अस्मिमान और नृष्णा (=गोपनहारकी नृष्णा) इन चार क्लेशों (=चित्तमलों) से युक्त रहता है। (३) विज्ञान जो आलवन (=विषय) क्रियामें उपस्थित होता है।

(b) **आश्रय**—मन ममनन्तर-आश्रय है, अर्थात् चक्षु आदि इन्द्रियों-के विज्ञानोंकी उत्पत्ति हो जानेके अनन्तर वही इन विज्ञानोंका आश्रय होता है; बीज-आश्रय तो वही सारं बीजोंका रखनेवाला **आलय-विज्ञान** है।

(c) **आलम्बन**—मनका आलम्बन (=विषय) पाँचों इन्द्रियोंके पाँचों विज्ञान—जिन्हें धर्म भी कहा जाता है—है।

(d) **सहाय**—मनके सहाय(=साथी) बहुत हैं, जिनमेंसे कुछ हैं—मनस्कार, स्पर्श^१, वेदना, मंजा, चेतना, स्मृति, प्रज्ञा, श्रद्धा, लज्जा, निर्लज्जता, अलोभ, अद्वेष, अमोह, पराक्रम, उपेक्षा, अहिंसा, राग, सन्देह, क्रोध, ईर्ष्या, घृणा, हिंसा आदि चैतसिक धर्म।

(e) **कर्म**—पहिला है अपने पराये विषयों सम्बन्धी क्रिया जो कि क्रमशः छ आकारोंमें प्रकट होती है—(१) मनकी प्रथम क्रिया है, विषयके सामान्य स्वरूपकी विज्ञप्ति; (२) फिर उसके तीनों कालोंकी विज्ञप्ति; (३) फिर क्षणोंके क्रमकी विज्ञप्ति; (४) फिर प्रवृत्ति या अनुवृत्ति शुद्ध-अशुद्ध धर्म-कर्मोंकी विज्ञप्ति; (५) फिर इष्ट-अनिष्ट फलका ग्रहण; (६) दूसरे विज्ञान-समुदायोंका उत्पादन। दूसरी तरहपर लेनेसे मनके विशेष (=वैशेषिक) कर्म होते हैं—(१) विषयकी विकल्पना; (२) विषयका उपनिध्यान (=चिन्तन); (३) मदमें होना; (४)

^१ Contact.

उन्मादमें होना; (५) निद्रामें जाना; (६) जागना; (७) मूर्च्छा खाना; (८) मूर्च्छासे उठना; (९) कायिक-वाचिक कर्मोंका करना; (१०) वैराग्य करना; (११) वैराग्य छोड़ना; (१२) भलाईकी जड़ोंको काटना; (१३) भलाईकी जड़ोंको जोड़ना; (१४) शरीर छोड़ना (=च्युति) और (१५) शरीरमें आना (=उत्पत्ति) ।

इन कर्मोंमेंमें कुछके होनेके वारेमें अमंग कहते हैं^१—

पुरविले कर्मोंमें अथवा शरीरघातुकी विषमता, भय, मर्म-स्थानमें चोट, और भूत-प्रेतके आवेशमें उन्माद (=पागलपन) होता है ।

शरीरकी दुर्बलता, परिश्रमकी थकावट, भोजनके भारीपन आदि कारणोंसे निद्रा होती है ।

वात-पित्तके बिगाड, अधिक पाखाना और खूनके निकलनेसे मूर्च्छा होती है ।

(मनकी च्युति तथा उत्पत्ति)

बौद्ध-दर्शन क्षण-क्षण परिवर्तनशील मनसे परे किसी भी नित्य जीवात्माको नहीं मानता । मरनेका मतलब है, एक शरीर-प्रवाह (=शरीर भी क्षण-क्षण परिवर्तनशील होनेमें वस्तु नहीं बल्कि प्रवाह है)से एक मन-प्रवाह (=मन-सन्तति)का च्युत होना । उसी तरह उत्पत्तिका मतलब है, एक मन-प्रवाहका दूसरे शरीर-प्रवाहमें उत्पन्न होना ।

(a) च्युति (=मृत्यु)—मृत्यु तीन कारणोंसे होती है—आयुका खतम हो जाना, पुण्यका खतम हो जाना और शरीरकी विषम क्रिया यानी भोजनमें न मात्राका ख्याल, न पथ्यका ख्याल, दवा सेवन न करना, अकालचारी अन्नह्यचारी होना ।

मृत्युके वक्त पापियोंके शरीरका हृदयसे ऊपरी भाग पहिले ठंडा पड़ता है, और पुण्यात्माओंका निचला भाग, फिर सारा शरीर ।

^१ योगाचार-भूमि (मन-भूमि १)

(अन्तराभव) — एक शरीरके छोड़ने, दूसरे शरीरमें उत्पन्न होने तक जो बीचकी अवस्थामें मन (=जीव) रहता है, इमीको अन्तराभव, गन्धर्व, मनोमय कहते हैं। अन्तराभवकी जैसे शरीरमें उत्पन्न होना होता है, वैसे ही उसकी आकृति होती है। वह अपने रास्तेमें सप्ताह भर तक लगा सकता है।

(b) उत्पत्ति (=जन्म) — मरणकालमें मन अपने भले बुरे कर्मोंको साकार देवता और वैसे ही अन्तराभवीय रूप धारण करता है। मनके किमी शरीरमें उत्पन्न होनेके लिए तीन बातोंकी जरूरत है—माता ऋतुमती हो, पिताका बीज मौजूद हो और गन्धर्व (=अन्तराभव) उपस्थित हो, साथ ही यानि, बीज और कर्मके दोष बाधक न हों।

(गर्भमें लिंगभेद) — अन्तर्गर्भ माता-पिताकी मैथुन क्रियाको देखता है, उस समय यदि स्त्री बननेवाली पत्नी है, तो उसकी पुरुषमें आसक्ति हो जाती है, और यदि पुरुष बननेवाला पति है, तो स्त्रीमें।

(i) गर्भाधान — मैथुनके पश्चात् घना बीज छटना है, और रक्तका बिन्दु भी। बीज और घोणित बिन्दु दोनों मारकी पानि हो में मिश्रित हो, एक पिंड बनकर उत्पन्नकर उठे हा गए, दूधकी भांति स्थित होते हैं, इमी पिंडमें सारे बीजांगत आते भीतर रखनेवाला आलय-विज्ञान समा जाता है, अन्तराभव उसमें आकर जुड़ जाता है। इस गर्भकी कलल-अवस्था कहते हैं। कललके जिम स्थानमें विज्ञान जुड़ता है, वही उसका हृदय स्थान होता है। (१) कललके आगे बढ़ने हुए गर्भ और सान अवस्थाएँ धारण करता है—(२) अर्बुद, (३) पेशी, (४) घन, (५) प्रगाख, (६) केश-रोम-नखवाली अवस्था, (७) इन्द्रिय-अवस्था, और (८) व्यंजन (=लिंगभेद)-अवस्था। इनमें अर्बुद-अवस्थामें गर्भ दही जैसा होता है, वही मांसावस्था तक न-पहुँचा अर्बुद होता है। पेशी शिथिल मांससी होती है। कुछ और घना हो जानेपर घन, शाखाकी भाँति हाथ-पैर आदिका फूटना प्रगाख होता है।

(ii) रंग आदि—बुरे कर्मोंके कारण अथवा माताके अधिक

क्षार-लवण-रसवाले अन्न-पानके सेवनसे बालकके केशोंमें नाना रंग होते हैं । बालकके केश काले-गोरे होनेमें पूर्व जन्मके अतिरिक्त निम्न कारण हैं—यदि माँ बहुत गर्मी, तथा धूप आदिका सेवन करती है, तो बच्चा काला होगा । यदि माँ बहुत ठंडे कमरेमें रहती है, तो लडका गोरा । बहुत गर्म खाना खानेपर लडका लाल होगा । चमड़ेमें दाद, कुष्ठ आदि विकार माताके अत्यन्त मैथुन-सेवनसे होता है । माताके बहुत दौड़ने-कूदने, तैरनेसे बच्चेके अंग विकृत होते हैं ।

कन्या होनेपर गर्भ माताकी कोखमें बाई ओर होता है, और पुत्र होनेपर दाहिनी ओर । प्रसवके वक्त माताके उदरमें असह्य कष्ट देनेवाली हवा पैदा होती है, जो गर्भके शिरको नीचे और पैरको ऊपर कर देती है ।

(३) अनित्यवाद और प्रतीत्यसमुत्पाद

“इसे कोई दूसरा नहीं जनमाता और न वह स्वयं उत्पन्न होता है प्रत्ययके होनेपर भाव (=वस्तुएँ) पुराने नहीं बिल्कुल नये-नये जनमते हैं । . . . प्रत्ययके होनेपर भाव उत्पन्न होते हैं और उत्पन्न हो स्वरस (=स्वतः) ही क्षणभंगुर है ।”^१

महायानसूत्रकी इन गाथाओं द्वारा असंगने बौद्ध-दर्शनके मूल सिद्धान्त अनित्यवाद या क्षणिकवादको बतलाया है । “क्षणिकके अर्थको लेकर प्रतीत्य-समुत्पाद”^२ कहते हुए उन्होंने क्षणिकवाद शब्दसे प्रतीत्य-समुत्पादको स्वीकार किया है ।

प्रतीत्यसमुत्पाद—प्रतीत्य-समुत्पादका अर्थ करते हुए असंग कहते हैं—प्रतिगमन करके (=खतम करके एक चीजको दूसरीकी उत्पत्ति प्रतीत्य-समुत्पाद है ।) प्रत्यय अर्थात् गतिशील अत्यय (=विनाश)के साथ उत्पत्ति प्रतीत्य-समुत्पाद है, जो क्षणिकके अर्थको लेकर होता है

^१ देखो यो० भू० ^२ यो० भू० (भूमि ३,४,५) “प्रत्ययत इत्व-
रात्ययसंगत उत्पादः प्रतीत्य-समुत्पादः क्षणिकार्थमधिकृत्य ।”^३ वहीं ।

अथवा प्रत्यय अर्थात् अतीत (=खतम हुई चीज) में अपने प्रवाहमें उत्पाद। 'इसके होनेके बाद यह होता है', 'इसके उत्पादमें यह उत्पन्न होता है, दूसरी जगह नहीं', पहिलीके नष्ट-विनष्ट होनेपर उत्पाद इस अर्थमें। अथवा अतीत कालमें प्रत्यय (=खतम) हो जानेपर साथ ही उमी प्रवाहमें उत्पत्ति प्रतीत्य-समुत्पाद है।

और भी^१—

“प्रतीत्य-समुत्पाद क्या है? निःसत्त्व (=अन्-आत्मा)के अर्थमें . . .। निःसत्त्व होनेमें अनित्य है इस अर्थमें। अनित्य होनेपर गति-शीलके अर्थमें। गतिशील होनेपर परतत्रताके अर्थमें। परतंत्र होनेपर निरीहके अर्थमें। निरीह होनेपर कार्य-कारण (=हेतु-फल) व्यवस्थाके खंडित हो जानेके अर्थमें। (कार्य-कारण-)व्यवस्थाके खंडित होनेपर अनुकूल कार्य-कारणकी प्रवृत्तिके अर्थमें। अनुरूप कार्य-कारणकी प्रवृत्ति होनेपर कर्मके स्वभावके अर्थमें।

अनित्य, दुःख, शून्य और नैरात्म्य (=नित्य आत्माकी सत्ताको अस्वीकार करना)के अर्थमें होनेमें भगवान् (बुद्ध)ने प्रतीत्य-समुत्पादके बारेमें कहा^२ “प्रतीत्य-समुत्पाद गम्भीर है।”

“(वस्तुएँ) प्रतिक्षण नये-नये रूपमें जीवन-यात्रा (=प्रवृत्ति) करती हैं। प्रतीत्य-समुत्पाद क्षणभंगुर है।”

(४) हेतु-विद्या

असंगने विद्या (=ज्ञान)को पांच प्रकारकी माना है^३—(१) अध्यात्मविद्या जिसमें बुद्धाक्त सूत्र, विनय और मातृका (=अभि-धर्म) अर्थात् त्रिपिटक तथा उममें वर्णित विषय सम्मिलित हैं; (२) चिकित्सा-

^१ वहीं कुछ पहिले। ^२ संयुक्तनिकाय २।६२; दीर्घनिकाय २।५५

^३ “प्रतिक्षणं च नव लक्षणानि प्रवर्तन्ते। क्षणभंगुरश्च प्रतीत्य-समुत्पादः”।

^४ यो० भू० (श्रुतमयी भूमि १०)

विद्या या वैद्यकशास्त्र; (३) हेतुविद्या या तर्कशास्त्र; (४) शब्दविद्या जिससे धर्म, अर्थ, पुद्गल (=जीव), काल, संख्या और सखिलाधिकरण (=व्याकरणशास्त्र)का ज्ञान होता है, और शिल्पकर्मस्थानविद्या (=शिल्पशास्त्र) ।

हेतुविद्याको कुछ विस्तारपूर्वक समझते हुए अमंग उसे छ भागोंमें बाँटते हैं—(१) वाद, (२) वाद-अधिकरण, (३) वाद-अधिष्ठान, (४) वाद-अलंकार, (५) वाद-निग्रह और (६) वादेबहुकर (=वाद-उपयोगी) वाते ।

(क) वाद—वाद बहस या मलाप छ प्रकारके होते हैं ।

(a) वाद—जो कुछ मुहमें बोला जाय, वह वाद है ।

(b) प्रवाद—लोकश्रुति या जनश्रुति प्रवाद है ।

(c) विवाद—भागोंके रखने-छाननेके सम्बन्धमें अथवा दृष्टि (=दर्शन) या विचारके मंत्रंधमें परस्पर विरोधी वाद (=वाग्बुद्ध) विवाद है ।^१

(d) अपवाद—निन्दा ।

(e) अनुवाद—धर्मके बारेमें उठे सन्देहोंके दूर करनेके लिए जो बात की जाय ।

(f) अववाद—तत्त्वज्ञान करानेके लिए किया गया वाद ।

इनमें विवाद और अपवाद त्याज्य हैं, और अनुवाद तथा अववाद सेवनीय ।

(ख) वाद-अधिकरण—वादके उपयुक्त अधिकरण या स्थान दो

^१ “कामेषु तद्यथा नट-नर्तक-लासक-हासकाद्युपसंहितेषु वा वैश्या-जनोपसंहितेषु वा पुनः संदर्शनाय वा उपभोगाय वा . . . विगृहीतानां . . . नानावादः । . . . दृष्टेर्वा पुनः आरभ्य तद्यथा सत्कायदृष्टि, उच्छेददृष्टि, विषमहेतुदृष्टि, शाश्वतदृष्टि, वार्षगण्यदृष्टि, मिथ्यादृष्टि-मिति वा . . . नानावादः ।”

हैं, राजा या योग्यकुलकी परिषद् और धर्म-अर्थमें निपुण ब्राह्मणों या श्रमणोंकी सभा ।

(ग) वाद-अधिष्ठान—वादके अधिष्ठान (= मुख्य विषय) हैं दो प्रकारके साध्य और साध्यका सिद्ध करनेके लिए उपयुक्त होनेवाले आठ प्रकारके साधन । इसमें साध्यके मन्-अमन्के स्वभाव (= स्वरूप), तथा नित्य-अनित्य, भौतिक-अभौतिक आदि विशेषको लेकर साध्यके स्वभाव और विशेष ये दो भेद होते हैं ।

(आठ साधन)—साध्य वस्तुके सिद्ध करनेवाले साधन निम्न आठ प्रकारके हैं—

(a) प्रतिज्ञा—स्वभाव या विशेषवाले दोनों प्रकारके साध्योंको लेकर (वादी-प्रतिवादीका) जो अपने पक्षका परिग्रह (= ग्रहण) है । वही प्रतिज्ञा है । यह पक्ष-परिग्रह शास्त्र (-मत) की स्वीकृतिमें हो सकता है या अपनी प्रतिभामें, या दूसरेके निरस्कारमें या दूसरेके शास्त्रीय मत (= अनुश्रव) में, या तत्त्व-साक्षात्कारमें, या अपने पक्षकी स्थापनामें, या पर-पक्षके दूषणमें, या दूसरेके पराजयमें, या दूसरेपर अनुकंपामें भी हो सकता है ।

(b) हेतु—उमी प्रतिज्ञावाली बातकी सिद्धिके लिए सारूप्य (= सादृश्य) या बैरूप्य उदाहरणकी सहायतामें, अथवा प्रत्यक्ष, अनुमान या आप्त-आगम (= शब्दप्रमाण, ग्रंथ-प्रमाण) में युक्तिका कहना हेतु है ।

(c) उदाहरण—उमी प्रतिज्ञावाली बातकी सिद्धिके लिए हेतुपर आश्रित दुनियामें उचित प्रसिद्ध वस्तुको लेकर बात करना उदाहरण है ।

(d) सारूप्य—किसी चीजका किसीके साथ सादृश्य सारूप्य कहा जाता है । यह पाँच प्रकारका होता है ।—(१) वर्तमान या पूर्वमें देखे हेतुसे चिह्नको लेकर एक दूसरेका सादृश्य **लिंग-सादृश्य** है; (२) परस्पर स्वरूप (= लक्षण) सादृश्य **स्वभाव-सादृश्य** कहा जाता है; (३) परस्पर क्रिया-सादृश्यको **कर्म-सादृश्य** कहते हैं; (४) धर्मता (= गुण)

सादृश्य धर्म-सादृश्य कहा जाता है, जैसे अनित्यमें दुःख-धर्मताका सादृश्य दुःखमें नैरात्म्यधर्मताका. निरात्मकोंमें जन्म-धर्मताका इत्यादि; (५) हेतुफल-सादृश्य, परस्पर कार्य-कारण बननेका सादृश्य है।

(e) वैरूप्य—किसी वस्तुका किमी वस्तुके साथ अ-सदृश होना वैरूप्य है। यह भी लिंग-, स्वभाव-, कर्म-, धर्म-, और हेतुफल-वैसा-दृश्योंके तौरपर पाँच प्रकारका होता है।

(f) प्रत्यक्ष—प्रत्यक्ष उमे कहते हैं, जो कि अ-पराक्ष (=इन्द्रियसे परेका नहीं) अनभ्यूहित-अनभ्यूह्य और अ-भ्रान्त है।^१ यहाँ जो कल्पना नहीं, सिर्फ (इन्द्रियके) ग्रहण मात्रमें सिद्ध है, और जो वस्तु (=विषय) पर आधारित है,^२ उमे अनभ्यूहित-अनभ्यूह्य कहते हैं। अभ्रान्त उसे कहते हैं, जो कि पाँच भ्रान्तियोंमें मुक्त है। यह पाँच भ्रान्तियाँ हैं—

(i) संज्ञा भ्रान्ति—जैसे मृगनृष्णावाली (मरु)-मरीचिकामें पानी की संज्ञा (=ज्ञान)।

(ii) संख्या-भ्रान्ति—जैसे धुन्धवालेका एक चन्द्रमें दो चन्द्रका देखना।

(iii) संस्थान-भ्रान्ति—जैसे बनेठी (=अलात)में (प्रकाश-) चक्रकी भ्रान्ति संस्थान (=आकार)-संबंधी भ्रान्ति है।

(iv) वर्ण-भ्रान्ति—जैसे कामला रोगवाले आदमीका न-पीली चीजें भी पीली दिखलाई पड़ती हैं।

(v) कर्म-भ्रान्ति—जैसे कडी मुट्ठी बाँधकर दौड़नेवालेको वृक्ष पीछे चले आते देख पड़ते हैं।

^१ “प्रत्यक्षं कल्पनापोढमभ्रान्तं”—धर्मकीर्त्ति, पृ० ७६५ (असंगानुज वसुबन्धुके शिष्य विग्नागका भी यही मत)।

^२ “यो ग्रहणमात्रप्रसिद्धोपलब्ध्याश्रयो विषयः यश्च विषयप्रतिष्ठोप-लब्ध्याश्रयो विषयः।” यो० भू०

चित्त-भ्रान्ति—उक्त पाँचों भ्रान्तियोंमें भ्रमपूर्ण विषयमें चित्तकी रति चित्त-भ्रान्ति है।

दृष्टि-भ्रान्ति—उक्त पाँचों भ्रान्तियोंमें भ्रमपूर्ण विषयमें जो रुचि, स्थिति, मंगल मानना, आनक्ति है, उसे दृष्टिभ्रान्ति कहते हैं।

प्रत्यक्ष चार प्रकारका होता है—रूपी (=भौतिक), इन्द्रिय-प्रत्यक्ष, मन-अनुभव-प्रत्यक्ष, लोक-प्रत्यक्ष और शुद्ध-प्रत्यक्ष।^१ इन्द्रिय-प्रत्यक्ष और मन-अनुभव प्रत्यक्षका ही नाम लोक-प्रत्यक्ष, है, यह असंग खुद मानते हैं।^२ इस प्रकार प्रत्यक्ष तीन ही है, जिन्हे धर्मकीर्त्ति (दिग्नाग, और शायद उनके गुरु वसुवन्धु भी) इन्द्रिय-प्रत्यक्ष, मानस-प्रत्यक्ष और योगि-प्रत्यक्ष कहते हैं। हाँ वह लोक-प्रत्यक्षकी जगह स्वसंकेत-प्रत्यक्षसे चारकी संख्या पूरी कर देते हैं, इस तरह प्रत्यक्षके अपराक्ष, कल्पना-रहित (=कल्पनापाठ) अभ्रान्त इस प्रत्यक्ष-लक्षण और इन्द्रिय-, मानस-, योगि-प्रत्यक्ष इन तीन भेदोंकी परम्पराका हम बौद्धन्यायके सबसे पीछेके ग्रंथकारों ज्ञानश्री आदिमें लेकर असंग तक पाते हैं। असंगमें तीन शताब्दी पहिले नागार्जुनसे और नागार्जुनमें शताब्दी पहिले अश्वघोष तक उसे जाड़नेका हमारे पास साधन नहीं है।

(४) **अनुमान**—ऊहा (=तर्क)में अभ्यूहित (=तर्कित) और तर्कणीय जिसका विषय है वह अनुमान है। इसके पाँच भेद होते हैं—(१) लिंगसे किया गया अनुमान, जैसे ध्वजमें रथका अनुमान, धूमसे अग्नि, राजासे राष्ट्र, पतिमें स्त्री, ककुद (=उड्डा)-सीगमें बैलका अनुमान; (२) स्वभावसे अनुमान यह एक देश (=ग्रंथ)में मारेका अनुमान है, जैसे एक चावलके पकनेसे सारी हाँडीके पकनेका अनुमान; (३) कर्मसे अनुमान, जैसे हिलने, अंग-चालनसे पुरुषका अनुमान, पैरकी चालसे हाथी, शरीरकी गतिसे साँप, हिनहिनानेमें घाड़े, हाँकड़नेसे साँडका अनुमान; देखनेसे आँख, सुननेसे

^१ शुद्ध-प्रत्यक्ष योगि-प्रत्यक्ष ही है “यो लोकोत्तरस्य ज्ञानस्य विषयः।”

^२ “तदुभयमेकध्यमभिसंक्षिप्य लोक-प्रत्यक्षमित्युच्यते।” यो० भू०

कान, सूँघनेसे घ्राण, चखनेसे जिह्वा, छूनेसे त्वक्, जाननेसे मनका अनुमान; पानीमें देखनेकी रुकावटसे पृथिवी, चिकने हरे होनेसे जल, दाह-भस्म देखनेसे आग, वनस्पतिके हिलनेसे हवा । (४) धर्म (=गुण)से अनुमान, जैसा अनित्य होनेसे दुःख होनेका अनुमान, दुःख होनेसे शून्य और अनात्मक होनेका अनुमान । (५) कार्य-कारण (=हेतु-फल)से अनुमान, अर्थात् कार्यसे कारणका अनुमान तथा कारणसे कार्यका अनुमान, जैसे राजाकी सेवाने महाऐश्वर्य (=महाभिसार)के लाभका अनुमान, महाऐश्वर्यके लाभसे राज-सेवाका अनुमान; बहुत भोजनसे तृप्ति, तृप्तिसे बहुत भोजन; विषम भोजनसे व्याधि, व्याधिसे विषम भोजनका अनुमान ।

धर्मकीर्त्तिने तादात्म्य और तदुत्पत्तिसे अनुमानके जिन भेदोंका बतलाया है, वे असंगके इन भेदोंमें भी मौजूद हैं ।

(h) आप्नागम—यही शब्द प्रमाण है ।

(घ) वाद-अलंकार—वादमें भूषण रूप हैं वक्ताकी निम्न पाँच योग्यताएँ—(१) स्व-पर-समयज्ञता—अपने और पराये मतोंकी अभिज्ञता । (२) वाक्कर्म-संपन्नता—बोलनेमें निपुणता जोंकि अग्राम्य, लघु (=सुबोध), आजस्वी, संबद्ध (=परस्पर अ-विरोधी और अतिथिल) और सु-अर्थ शब्दोंके प्रयोगको कहते हैं । (३) वैशारद्य—सभामें अदीनता, निर्भीकता, न-पीला मुख होने, गद्गद स्वर न होने, अदीन वचन होनेको कहते हैं । (४) स्थैर्य—काल लेकर जल्दी किये बिना बोलना । (५) दाक्षिण्य—मित्रकी भाँति पर-चित्तके अनुकूल बात करनेका ढंग ।

(ङ) वाद-निग्रह—वादमें पकड़ा जाना, जिससे कि वादी पराजित हो जाता है । ये तीन हैं—कथा-त्याग, कथा-भाद (=इधर-उधरकी बातें करने लगना) और कथा-दोष । बेठीक बोलना, अ-परिमित बोलना, अनर्थवाली बात बोलना, बेसमय बोलना, अ-स्थिर, अ-दीप्त और अ-संबद्ध बोलना ये कथा-दोष हैं ।

(च) वाद-निःसरण—गुण-दोष, कौशल्य (=निपुणता) और सभाकी परीक्षा करके वादको न करना वाद-निःसरण है ।

(छ) वादे बहुकर बातें—ये हैं वादकी उपयोगी बातें स्व-पर-मत-अभिज्ञता, वैचारक और प्रतिभान्विता ।

(५) परमत-खंडन

असंगने “योगाचार-भूमिमें गोलह पर-वादों (=दुसरेके मतों)को देकर उनका खंडन किया है । ये पर-वाद हैं—

(क) हेतु-फल-सद्वाद—हेतु (=कारण)में फल (=कार्य) सदा मौजूद रहता है, जैसा कि वार्षगण्य (साख्य) मानते हैं । वे अपने इस सद्वाद (पीछे यही सत्कार्यवाद)का प्रागम (=ग्रथ)पर आधारित तथा युक्ति-सम्मत मानते हैं । वे कहते हैं, जो फल (=कार्य) जिसमें उत्पन्न होता वह उसका हेतु (=कारण) होता है, इर्गालिए आदमी जिस फलको चाहता है, वह उसीके हेतुका उपयोग करता है, दूसरेका नहीं । यदि ऐसा न होता तो जिस किमी वस्तु (तेलके लिए तिल नहीं रेत आदि किमी भी चीज)का भी उपयोग करता ।

खंडन—मगर उनका यह वाद गलत है । आप हेतु (=कारण) को फल (=कार्य)-स्वरूप मानते हैं या भिन्न स्वरूप ? यदि हेतु फल-स्वरूप ही है, अर्थात् दोनों अभिन्न हैं, तो हेतु और फल, हेतुमें फल यह कहना गलत है । यदि भिन्न स्वरूप हैं, तो सवाल होगा—वह भिन्न स्वरूप उत्पन्न हुआ है या अनुत्पन्न ? उत्पन्न माननेपर, ‘हेतुमें फल है’ कहना ठीक नहीं । यदि अनुत्पन्न मानते हैं, तो जो अनुत्पन्न है, वह हेतुमें “है” कैसे कहा जायेगा ? इसलिए हेतुमें फलका सद्भाव नहीं होता, हेतुके होनेपर फल उत्पन्न होता है । अतएव “नित्य काल सनातनमें हेतुमें फल विद्यमान है” यह कहना ठीक नहीं है । यह वाद अयोग-विहित (=युक्ति-रहित) है ।

(ख) अभिव्यक्तिवाद—अभिव्यक्ति या अभिव्यंजनावादके अनु-सार पदार्थ उत्पन्न नहीं होते, बल्कि अभिव्यक्त (=प्रकाशित) होते हैं । हेतु-फल-सद्वादके माननेवाले साख्यों और शब्द-लक्षणवादी वैयाकरणोंका

यही मत है। हेतु-फल-सद्वादके अनुसार फल (=कार्य) यदि पहिलेहीसे मौजूद है, तो प्रयत्न करनेकी क्या जरूरत? अभिव्यक्तिके लिए प्रयत्न करना पडता है।

खंडन—क्या आप अनभिव्यक्तिमें आवरण करनेवाले कारणके होनेको मानते हैं या न होनेको? “आवरण-कारणके न होनेपर” यह कह नहीं सकते। “होनेपर” भी नहीं कह सकते, क्योंकि जब वह हेतुको नहीं ढाँक सकता, जो कि सदा फल-संयुक्त है, ता फलको कैसे ढाँक सकता है? हेतु-फल-सद्वाद वस्तुतः गलत है, वस्तुओंके अभिव्यक्त न होनेके छ कारण हैं—(१) दूर होनेसे, (२) चार प्रकारके आवरणोंमें ढँके होनेसे, (३) सूक्ष्म होनेसे, (४) चित्तके विक्षेपसे, (५) इन्द्रियके उपघातसे, (६) इन्द्रिय-संबंधी जानोंके न पानेसे।

जिस तरह सांख्योंका हेतु-फल-अभिव्यक्तिवाद गलत है, वैसे ही वैयाकरणों (और मीमांसकोंका भी) शब्द-अभिव्यक्तिवाद भी गलत है। “शब्द नित्य है” यह युक्तिहीन वाद है।

(ग) भूत-भविष्यके द्रव्योंका सद्वाद—यह बौद्ध सर्वास्तिवादियोंका मत है, अश्वघोष (५० ई०)से अमंगके वक्त तक गंधार (असंगकी जन्म-भूमि) सर्वास्तिवादियोंका गढ़ चला आया था। असंगके अनुज वसुबन्धुका महान् ग्रंथ अभिधर्मकोश तथा उसपर स्वरचित-भाष्य सर्वास्तिवाद (=वैभाषिक)के ही ग्रंथ है। लेकिन अब गंधार तथा सारे भारतमें इन प्राचीन (=स्थविर) बौद्ध संप्रदायोंका लोप होनेवाला था और उनका स्थान महायान लेने जा रहा था। सर्वास्तिवादी कहते “अतीत (=भूत) है, अनागत (=भविष्य) है, दोनों उसी तरह लक्षण-संपन्न हैं जैसे कि वर्तमान द्रव्य।”

^१ ईश्वरकृष्णने भी सांख्य-कारिकामें इन हेतुओंको गिनाया है। ईश्वरकृष्णका दूसरा नाम विध्यवासी भी था, और उनकी प्रतिद्वंद्विता असंगानुज वसुबन्धुसे थी, यह हमें चीनी लेखोंसे मालूम है।

खंडन—असंग इसका खंडन करने हुए कहते हैं—इन (अतीत-अनागत) काल-संबंधी वस्तुओं (==धर्मों) का नित्य मानने हो या अनित्य ? यदि नित्य मानने हो, तो त्रिकाल-संबद्ध नहीं बल्कि कालातीत होंगे । यदि अनित्य लक्षण (==स्वरूप) मानने हो, तो "तीनों कालोंमें वैसा ही विद्यमान है" यह कहना ठीक नहीं ।

(घ) **आत्मवाद**—आत्मा, सत्त्व, जीव, पोंप या पुद्गल नामधारी एक स्थिर सत्य सत्त्वका मानना आत्मवाद है ; (उपनिषदका यह प्रधान मत है) । असंग इसका खंडन करते हैं—जो देखता है वह आत्मा है यह भी युक्ति-युक्त नहीं । आत्माकी धारणा न प्रत्यक्ष पदार्थमें होती है, न अनुमान-गम्य पदार्थमें ही । यदि चेष्टा (==शरीर-क्रिया) का बद्धि-हेतुक मानें, तो 'आत्मा चेष्टा करता है' यह कहना ठीक नहीं । नित्य आत्मा चेष्टा कर नहीं सकता । नित्य आत्मा सुख-दुःखमें भाँ लपट नहीं हो सकता ।

वस्तुतः धर्मों (==मासांगिक वस्तु-घटनाओं) में आत्मा एक कल्पना मात्र है । सारे "धर्म" अनित्य, अध्रुव, अन्-आश्वासिक, विकारी, जन्म-जरा-व्याधिवाले हैं, दुःख मात्र उनका स्वरूप है । इसीलिए भगवान्ने कहा—“भिक्षुओं ! ये धर्म (==वस्तुएँ) ही आत्मा हैं । भिक्षु ! यह तेरा आत्मा अध्रुव, अन्-आश्वासिक, विपरिणामी (==विकारी) है ।” यह सत्त्वकी कल्पना संस्कारों (==कृत वस्तुओं, घटनाओं) में ही समझनी चाहिए, दुनियामे व्यवहारकी आमानी^१ के लिए ऐसा किया जाता है । वस्तुतः सत्त्व या आत्मा नामकी वस्तु कोई नहीं है । आत्मवाद युक्तिहीन वाद है ।

(ङ) **शाश्वतवाद**^२—आत्मा और लोकको शाश्वत, अकृत, अकृत-कृत, अनिर्मित, अनिर्माणकृत, अवध्य, कूटस्थायी मानना शाश्वतवाद है । कितने ही (यूनानी दार्शनिकोंकी) परमाणु नित्यताको माननेवाले भी शाश्वतवादी होते हैं । परमाणु नित्यवादके बारेमें आगे कहेंगे ।

(च) **पूर्वकृतहेतुवाद**^१—जो कुछ आदमीको भोग भोगना पड़ रहा है, वह सभी पूर्वके किये कर्मोंके कारण है, इसे कहते हैं पूर्वकृत-हेतुवाद, यह जैनोंका मत है। दुनियामें ठीकमे काम करनेवालोंको दुःख पाने, भूठे काम करनेवालोंको हम सुख पाने देखते हैं। यदि पुरुष-प्रयत्नके आधीन होता, तो ऐसा न होता। इसलिए यह सब पूर्वकृतहेतुक, पुरिविलेका फल है।

असंग इस बातमे त्रिन्कुल इन्कार नहीं करते, हाँ, वह साथ ही पुरुषके आजके प्रयत्नको भी फलदायक मानते हैं।

(छ) **ईश्वरादिकर्तृत्ववाद**—इसके अनुसार पुरुष जो कुछ भी संवेदना (=अनुभव) करता है, वह सभी ईश्वरके करनेके कारण होता है। मनुष्य शुभ करना चाहता है, पाप कर बैठता है; स्वर्गलोकमें जानेकी कामना करता है, नरकमें चला जाता है; सुख भोगनेकी इच्छा रखते दुःख ही भोगता है। चूँकि ऐसा देखा जाता है, इसमें जान पड़ता है कि भावोंका कोई कर्ता, स्रष्टा, निर्माता, पितासा ईश्वर है।

खंडन—ईश्वरमें जगत् बनानेकी शक्ति (जीवोंके) कर्मके कारण है, या बिना कारण ही? कर्मके कारण (=हेतु) होनेसे सहेतुक है ही, फिर ईश्वरका क्या काम? यदि कर्मके कारण नहीं, अतएव अहेतुक है, तब भी ठीक नहीं। फिर सवाल होगा—(सृष्टिकर्ता) ईश्वर जगत्के अन्तर्भूत है या नहीं? यदि अन्तर्भूत है, तो जगत्से समानधर्मा हो वह जगत् सृजता है, यह ठीक नहीं है; यदि अन्तर्भूत नहीं है, तो (जगत्से) मुक्त (या दूर) जगत् सृजता है, यह भी ठीक नहीं। फिर प्रश्न है—वह जगत्को सप्रयोजन सृजता है या निष्प्रयोजन? यदि सप्रयोजन तो उस प्रयोजनके प्रति अनीश्वर (=बेबस) है फिर जगदीश्वर कैसे? यदि निष्प्रयोजन सृजता है, तो यह भी ठीक नहीं (यह तो मूर्ख चिन्तित होगा)। इसी तरह, यदि ईश्वरहेतुक सृष्टि होती है, तो जब ईश्वर है तब सृष्टि, जब

सृष्टि है तब ईश्वर और यह ठीक नहीं; (क्योंकि दोनों तब अनादि होंगे)। ईश्वर-इच्छाके कारण सृष्टि है, इसमें भी वही दोष है। इस प्रकार सामर्थ्य, जगत्में अन्तर्भूत-अनन्तर्भूत होने, मप्रयोजन-निप्रयोजन, और हेतु होनेकी बात लेकर विचार करनेमें पता लगा कि सृष्टिकर्ता ईश्वर मानना बिल्कुल अशुक्त है।

(ज) **हिंसाधर्मवाद**—जो यजमें मंत्रविधिके अनुसार हिंसा (= प्राणानिघात) करता है, हवन करता है या जो हवन पोता है (पशु), और जो इसमें सहायक जाता है, सभी स्वर्ग जाते हैं—यह याजिकों (और भीमासकों) का मत हिंसाधर्मवाद है। कलियुगके आनेपर ब्राह्मणोंने पुराने ब्राह्मण-धर्मको छोड़ माम ग्वानेकी इच्छामें इस (हिंसाधर्म)का विधान किया।

हेतु, दृष्टान्त, व्यभिचार, फलशक्तिके अभाव, मन्त्रप्रणताके संबंधसे विचार करनेपर यह वाद अशुक्त उहगता है।

(झ) **अन्तानन्तिकवाद**—लोक अन्तवान्, लोक अनन्तवान् है, इस वादका अन्तानन्तिकवाद कहते हैं। बुद्धके उपदेशोंमें भी इस वादका जिक्र आया है।

(ब) **अमराविज्ञेपवाद**—यह वाद भी बुद्ध-वचनोंमें मिलता है, और पहिले इसके बारेमें कहा जा चुका है।^१

(ट) **अहेतुकवाद**—आत्मा और लोक अहेतुक (=बिना हेतुके) ही हैं, यह अहेतुकवाद है, यह भी पीछे आ चुका है।^२ अभावके अनुस्मरण, आत्माके अनुस्मरण, ब्राह्म-आभ्यन्तर जगत्में निर्हेतुक वैचित्र्यपर विचार करनेमें यह वाद अशुक्त जान पड़ता है।

(ठ) **उच्छेदवाद**—आत्मा रूपी, स्थूल चार महाभूतोंसे बना है, वह रोग-, गड-, शल्य-सहित है। मरनेके बाद वह उच्छिन्न हो जाता है,

^१ देखो दीघनिकाय १।१

^२ दर्शन०, पृष्ठ ४६१

^३ वहीं, पृष्ठ ४८७

^४ वहीं, पृष्ठ ४८५-६

नष्ट हो जाता है, फिर नहीं रहता। जिस तरह टूटे कपाल (बर्तनके टुकड़े) जुड़ने लायक नहीं होते, जिस तरह टूटा पत्थर अप्रतिमन्धिक होता है, वैसे ही यहाँ (आत्माके बारेमें) भी समझना चाहिए।

खंडन—यदि आत्मा (पाँच) स्कन्ध है, तो स्कन्ध (स्वरूपमें नाशमान होते भी) परंपरामें चलने रहने हैं, वैसे ही आत्माको भी मानना चाहिए। रूपी, औदारिक, चातुर्महाभूतिक, सराग, संगंड, सशल्य आत्मा होता, तो देवलांकोसे वह इसमें भिन्न रूपमें कैसे दीग्व पड़ता है ?

उच्छेदवाद अर्थान् भौतिकवादके विरुद्ध बस इतनी ही युक्ति दे असंगने मौन धारण किया है।

(ड) नास्तिकवाद—दान-यज्ञ कुछ नहीं, यह लांक परलोक कुछ नहीं, सुकृत दुष्कृतका फल नहीं होता—यह नास्तिकवाद, पहिले^१ भी आ चुका है।

(ढ) अग्रवाद—ब्राह्मण ही अग्र (=उच्च श्रेष्ठ) वर्ण है, दूसरे वर्ण हीन हैं, ब्राह्मण शुक्ल वर्ण है, दूसरे वर्ण कृष्ण है, ब्राह्मण शुद्ध होते हैं, अब्राह्मण नहीं; ब्राह्मण ब्रह्माके औरस पुत्र मुखसे उत्पन्न ब्रह्मज, ब्रह्म-निर्गत, ब्रह्म-पार्षद हैं, जैसे कि कलियुगवाले ये ब्राह्मण।

खंडन—ब्राह्मण भी दूसरे वर्णोंकी भांति प्रत्यक्ष मातृ-योनिसे उत्पन्न हुए देखे जाते हैं, (फिर ब्रह्माका औरस पुत्र कहना ठीक नहीं), अतः “ब्राह्मण अग्रवर्ण है” कहना ठीक नहीं। क्या योनिसे उत्पन्न होनेके ही कारण ब्राह्मणको अग्र मानते हैं, या उसमें विद्या और सदाचारकी भी जरूरत समझते हो? यदि योनिसे ही मानते हो, तो यज्ञमें श्रुत-प्रधान, शील-प्रधान ब्राह्मणके लेनेकी बात क्यों करते हो? यदि श्रुत (=विद्या) और शील (=सदाचार) को मानते हो, तो ‘ब्राह्मण अग्र वर्ण है’ कहना ठीक नहीं।

(ण) शुद्धिवाद—जो सुन्दरिका नदीमें नहाता है, उसके सारे पाप धुल जाते हैं, इसी तरह बाहुदा, गया, सरस्वती, गंगामें नहानेसे पाप

^१ वहीं, पृष्ठ ४८५

छूटना है। कोई उदक स्नान मात्रमे शुद्धि मानते है। कोई कुक्कुर व्रत (=कुक्कुरकी तरह हाथ विना लगाये मुंहमे खाना, वैसे ही हाथ पैर करके बैठना-चलना आदि), गांव्रत, तैलममि-व्रत, तग्न-व्रत, भस्म-व्रत, काष्ठ-व्रत, विष्ठा-व्रत जैसे व्रतोंमे शुद्धि मानते है; इमे शुद्धिवाद कहते है।

खंडन—शुद्धि आध्यात्मिक बात है, फिर वह तीर्थ-स्नानसे कैसे हो सकती है ?

(त) **कौतुकमंगलवाद**—मर्य-ग्रहण, चन्द्र-ग्रहण, ग्रहों-नक्षत्रोंकी विशेष स्थितिमे आदमीके मनाग्रथोंकी मिद्धि या अमिद्धि होती है। इस-लिए ऐसा विश्वास रखनेवाले (=कौतुकमंगलवादी) लोग मर्य आदिकी पूजा करते है, होम, जप, तर्पण, कम्भ, बेल (=विन्त्र), शंख आदि चढ़ाते है, जैसा कि जांतिर्सी (=गार्णिक) करते है।

खंडन—आप मर्य-चन्द्र-ग्रहण आदिके कारण पुरुषकी सम्पत्ति-विपत्तिको मानते है या उसके अपने शुभ-अशुभ कर्ममे ? यदि ग्रहण आदिमे तो शुभ-अशुभ कर्म फजूल, यदि शुभ-अशुभ कर्ममे तो ग्रहणसे कहना ठीक नहीं।

४. अन्य विचार

असंगने स्कंध, द्रव्य, परमाणुके बारेमें भी अपने विचार प्रकट किए है।

(१) स्कंध—

(क) **रूप-स्कंध या द्रव्य**—रूप-समुदाय (=रूपस्कंध)में चौदह द्रव्य है—पृथिवी-जल-अग्नि-वायु चार महाभूत, रूप-शब्द-गन्ध-रस-स्पर्शद्रव्य पांच इन्द्रिय-विषय और चक्षु-श्रोत-घ्राण-जिह्वा-काय (=त्वक्) पांच इन्द्रियाँ।

ये द्रव्य कहीं-कहीं अकेले मिलते है, जैसे हीरा-शंख-शिला-मृगा आदिमें

अकेला पृथिवी-द्रव्य, चश्मा-सार-नडाग-नदी-प्रपात आदिमें सिर्फ अकेला जल, दीपक-उल्का आदिमें अकेला अग्नि, पुरवा-पछवाँ आदिमें अकेला वायु । कहीं दो-दो द्रव्य इकट्ठा मिलने हैं, जैसे अर्ध-पत्ता-फल-फूल आदिमें और मणि आदिमें भी । कहीं-कहीं वृक्षादिके तप्त होनेपर तीन भी । और कहीं-कहीं चार भी, जैसे शरीरके भीतरके केशसे लेकर मल-मूत्र तकमें । खक्वट (=खट्खट) होना पृथिवीका मूचक है, बहना जलका, ऊपरकी ओर जलना अग्निका और ऊपरकी ओर जाना वायुका । जहाँ जो-जो मिले, वहाँ उस महाभूतको मानना चाहिए । सभी रूप-समुदायमें सारे महाभूत रहते हैं, इसीलिए ता मखे काठ (=पृथिवी)को मथनेसे आग पैदा होती है, अनिसंतप्त लाहा-रूपा-मुवर्ण पिघल जाते हैं ।

(ख) वेदना—वेदना अनुभव करनेको कहते हैं ।

(ग) संज्ञा—संज्ञा संज्ञानन, जाननेको कहते हैं ।

(घ) संस्कार—चित्तमें संस्कारको कहते हैं ।

(ङ) विज्ञान—विज्ञानके बारेमें पहिले कहा जा चुका है ।

(२) परमाणु—बीजकी भाँति परमाणु सारे रूपी स्थूल द्रव्योंका निर्माण करते हैं, वह सूक्ष्म और नित्य होते हैं । असंग ऐसे परमाणुओंको सत्ताका खंडन करते हैं ।—

परमाणुके संचयसे रूपसमुदाय नहीं तैयार हो सकता, क्योंकि परमाणुके परिमाण, अन्त, परिच्छेदका ज्ञान बुद्धि (=कल्पना)पर निर्भर है, (प्रत्यक्षपर नहीं) । परमाणु अवयव-रहित है, फिर वह सावयव द्रव्योंका निर्माण कैसे कर सकता है ? परमाणु अवयव-सहित है, यह नहीं कह सकते, क्योंकि परमाणु ही अवयव है, और अवयव द्रव्यका होता है, परमाणुका नहीं ।

परमाणु नित्य हैं, यह कहना ठीक नहीं क्योंकि इस नित्यताको परीक्षा करके किसीने सिद्ध नहीं किया । सूक्ष्म होनेसे परमाणु नित्य है, यह भी कहना ठीक नहीं, क्योंकि सूक्ष्म होनेसे तो वह अधिक दुर्बल (अतएव भंगुर) होगा ।

दिग्नाग (४२५ ई०)

वसुवंधुकी तरह दिग्नागको भी छोड़कर आगे बढ़ना नहीं चाहिए, यह मैं मानता हूँ, किंतु मैं धर्मकीर्तिके दर्शनके बारेमें उनके प्रमाणवार्तिकके आधारपर सविस्तर लिखने जा रहा हूँ। प्रमाणवार्तिक वस्तुतः आचार्य दिग्नागके प्रधान ग्रंथ **प्रमाणसमुच्चय**की व्याख्या (वार्तिक) है—जिसमें धर्मकीर्तिने अपनी मौलिक दृष्टिका कितने ही जगह दिग्नागमें मतभेद रखते हुए भी प्रकट किया—इसलिए दिग्नागपर और लिखनेका मतलब पुनरुक्ति और ग्रंथविस्तार होगा। दिग्नागके बारेमें मैंने ग्रंथत्र^१ लिखा है—

“दिग्नाग (४२५ ई०) वसुवंधुके शिष्य थे, यह निब्वनकी परंपरामें मालूम होता है। और निब्वनमें उस सबधकी यह परंपराएं आठवीं शताब्दीमें भारतमें गई थीं, इसलिए उन्हें भारतीय-परंपरा ही कहना चाहिए। यद्यपि चीनी परंपरामें दिग्नागके वसुवंधुका शिष्य रहना उल्लेख नहीं है, तो भी वहाँ उसके विरुद्ध भी कुछ नहीं पाया जाता। दिग्नागका काल वसुवंधु और कालिदासके बीचमें हो सकता है, और इस प्रकार उन्हें ४२५ ई० के आसपास माना जा सकता है। व्यायम^२के अतिरिक्त दिग्नागका मुख्य ग्रंथ **प्रमाणसमुच्चय** है, जो सिर्फ निब्वनी भाषामें ही मिलता है। उसी भाषामें प्रमाण समुच्चयपर महात्रैयाकरण काशिकाविवरणपंजिका (=न्यास)के कर्ता जिनेन्द्रबुद्धि (७०० ई०)की टीका भी मिलती है। . . .”

दिग्नागका जन्म तमिल प्रदेशके काञ्ची (=कंजीवरम्)के पास “सिंहयक” नामके गाँवमें एक ब्राह्मण घरमें हुआ था। सयाना होनेपर वह वान्मीपुत्रीय बौद्धसंप्रदायके एक भिक्षु नागदत्तके संपर्कमें आ भिक्षु बने। कुछ समय पढ़नेके बाद अपने गुरुसे उनका पुद्गल (=आत्मा)^३के बारेमें

^१ पुरातत्त्व-निबंधावली, पृष्ठ २१४-१५

^२ वात्सीपुत्रीय बौद्धोंके पुराने सम्प्रदायोंमें वह सम्प्रदाय है, जो अनात्मवादसे साफ इन्कार न करते भी, छिपे तौरसे एक तरहके आत्मवादका समर्थन करना चाहता था।

मतभेद हो गया, जिसके कारण उन्होंने मठको छोड़ दिया, और वह उत्तर भारतमें आ आचार्य वसुबंधुके शिष्योंमें दाखिल हो गए, और न्यायशास्त्रका विशेषतौरसे अध्ययन किया। अध्ययनके बाद उन्होंने शास्त्रार्थोंमें प्रतिद्वंदियोंपर विजय (दिग्विजय) पाने और न्यायके थोड़ेसे किंतु गंभीर ग्रंथोंके लिखनेमें समय बिताया।

दिग्नागके प्रधान ग्रंथ प्रमाणसमुच्चयमें परिच्छेदों और श्लोकों (=कारिकाओं) की संख्या निम्न प्रकार है—

परिच्छेद	विषय	श्लोक संख्या
१	प्रत्यक्ष-परीक्षा	४८
२	स्वार्थानुमान-परीक्षा	५१
३	परार्थानुमान-परीक्षा	५०
४	दृष्टान्त-परीक्षा	२१
५	अपह्न-परीक्षा	५२
६	जाति-परीक्षा	२५
		२४७

प्रमाण-समुच्चयका मूल संस्कृत अभी तक नहीं मिल सका है, मैंने अपनी चार तिब्बत-यात्राओंमें इस ग्रंथके ढूँढनेमें बहुत परिश्रम किया, किन्तु इसमें सफलता नहीं मिली; किन्तु मुझे अब भी आशा है, कि वह तिब्बतके किसी मठ, स्तूप या मूर्तिके भीतरसे जरूर कभी मिलेगा।

प्रमाणसमुच्चयके प्रथम श्लोकमें दिग्नागने ग्रंथ लिखनेका प्रयाजन इस प्रकार लिखा है—

“जगत्के हितैषी प्रमाणभूत उपदेष्टा. . . बुद्धको नमस्कार कर, जहाँ-तहाँ फैले हुए अपने मतोंको यहाँ एक जगह प्रमाणसिद्धिके लिए जमा किया जायेगा।”

“प्रमाणभूताय जगद्धितैषिणे प्रणम्य शास्त्रे सुगताय तायिने।

प्रमाणसिद्धयं स्वमतात् समुच्चयः करिष्यते विप्रसितादिहंककः।”

दिग्नागने अपने ग्रंथोंमें दूसरे दर्शनों और वात्स्यायनके न्यायभाष्यकी तो इतनी तर्कमंगत आलोचना की है, कि वात्स्यायनके भाष्यपर पाशुपताचार्य उद्योतकर भारद्वाजको सिर्फ उसका उत्तर देनेके लिए न्यायवार्तिक लिखना पड़ा।^१

धर्मकीर्ति (६०० ई०)

डाक्टर श्चेर्वास्कीके शब्दोंमें धर्मकीर्ति भारतीय कान्ट थे। धर्मकीर्तिकी प्रतिभाका लोहा उनके पुराने प्रतिद्वंदी भी मानते थे। उद्योतकर (५५० ई०)के “न्यायवार्तिक”को धर्मकीर्तिने अपने तर्कशरमे उतना छिन्न-भिन्न कर दिया था, कि वाचस्पति (८६१)ने उसपर टीका^२ करके (धर्मकीर्तिके) “तर्कपंकम-मग्न उद्योतकरकी अत्यन्त बूढ़ी गायोंके उद्धार करने”का पुण्य प्राप्त करना चाहा। जयन्त भट्ट (१००० ई०)ने धर्मकीर्तिके ग्रंथोंके कड़े आलोचक होते हुए भी उनके “मुनिपुणवुद्धि” होने, तथा उनके प्रयत्नको “जगदभिव-धोर” माना।^३ अपनेको अद्वितीय कवि और दार्शनिक समझनेवाले श्रीहर्ष (११६२ ई०)ने धर्मकीर्तिके तर्कपथको “दुराबाध”^४ कहकर उनकी प्रतिभाका समर्थन किया। वस्तुतः धर्म-

^१ यदक्षपादः प्रवरो मुनीनां शमाय शास्त्रं जगतो जगाद ।

कुतर्किकाज्ञाननिवृत्तिहेतुः करिष्यते तस्य मया निबन्धः ॥

—न्यायवार्तिक १।१।१

^२ न्यायवार्तिक-तात्पर्यटीका १।१।१

^३ इति सुनिपुणावुद्धिलक्षणं वक्तुकामः पदयुगलमपीबं निर्ममे नानवद्यम् ।

भवतु मतिमहिम्नश्चेष्टितं दृष्टमेतज्जगदभिवधोरं धीमतो धर्मकीर्तः ।

—न्यायमंजरी, पृ० १००

^४ दुराबाध इव चायं धर्मकीर्तः पन्था इत्यवहितेन भाव्यमिहेति ॥

—सुप्रबनसुप्रबलाद्य १

कीर्त्तिकी प्रतिभाका लांहा तबसे ज्यादा आजकी विद्वन्मंडली मान सकती है, क्योंकि आजकी दार्शनिक और वैज्ञानिक प्रगतियों उसके मूल्यको वह ज्यादा समझ सकते हैं ।

१. जीवनी—धर्मकीर्त्तिका जन्म चाल (=उत्तर तमिल)प्रान्तके तिरुमलै नामक ग्राममें एक ब्राह्मणके घरमें हुआ था । उनके पिताका नाम तिब्बती परंपरामें कोरुनन्द (?) मिलता है, और किमी-किमीमें यह भी कहा गया है, कि वह कुमार्ग्लभट्टके भांजे थे । यदि यह ठीक है—जिसकी बहुत कम संभावना है—नां मामाके तकौका भांजेने जिस तरह प्रमाण-वार्त्तिकमें खंडन करते हुए मार्मिक परिहास किया है, वह उन्हें सजीव हास्य-प्रिय व्यक्तिके रूपमें हमारे सामने ला रखता है । धर्मकीर्त्ति बचपनसे ही बड़े प्रतिभाशाली थे । पहिले उन्होंने ब्राह्मणोंके शास्त्रों और वेदों-वेदांगोंका अध्ययन किया । उस समय बौद्धधर्मकी ध्वजा भारतके कोने-कोनेमें फहरा रही थी, और नागार्जुन, वसुबंधु, दिग्नागका बौद्धदर्शन विगंधियोंमें प्रतिष्ठा पा चुका था । धर्मकीर्त्तिको उसके वारंसे जाननेका मौका मिला और वह उससे इतने प्रभावित हुए, कि तिब्बती परंपराके अनुसार उन्होंने बौद्ध गृहस्थोंके वेषमें बाहर आना जाना शुरू किया (?), जिसके कारण ब्राह्मणोंने उनका वहिष्कार किया । उस वक्त नालन्दाकी ख्याति भारतसे दूर-दूर तक फैली हुई थी । धर्मकीर्त्ति नालंदा चले आये और अपने समयके महान् विज्ञानवादी दार्शनिक तथा नालन्दाके संघ-स्थविर (=प्रधान) धर्मपालके शिष्य बन भिक्षुसंघमें सम्मिलित हुए ।

धर्मकीर्त्तिकी न्यायशास्त्रके अध्ययनमें ज्यादा रुचि थी, और उसे उन्होंने दिग्नागकी शिष्य-परंपराके आचार्य ईश्वरसेनसे पढ़ा ।

विद्या समाप्त करनेके बाद उन्होंने अपना जीवन ग्रंथ लिखने, शास्त्रार्थ करने और पढ़नेमें बिताया ।

(धर्मकीर्त्तिका काल ६०० ई०)¹—“चीनी पर्यटक इ-चिङने धर्म-

¹ मेरी “पुरातत्त्वनिबंधावली”, पृष्ठ २१५-१७

कीर्तिका वर्णन अपने ग्रंथमें किया है, इसलिए धर्मकीर्ति ६७६ ई०से पहिले हुए. (इसमें संदेह नहीं) । . . . धर्मकीर्ति नानंदाके प्रधान आचार्य धर्मपालके शिष्य थे। युन्-च्चेउके समय (६३३ ई०) धर्मपालके शिष्य शीलभद्र नानंदाके प्रधान आचार्य थे, जिनकी आयु उस समय १०६ वर्षकी थी। ऐसी अवस्थामें धर्मपालके शिष्य धर्मकीर्ति ६३५ ई०में बच्च नहीं हो सकते थे। . . . (धर्मकीर्तिके बारेमें) युन्-च्चेउकी क्षुपीका कारण हो सकता है युन्-च्चेउके भालन्दा-नियामके समरूप पर्वही धर्मकीर्तिका देहान्त हो चुका होता हो।

यह और दूसरी बातोंपर विचारमें हुए धर्मकीर्तिका समय ६०० ई० ठीक मान्य होता है।

२. धर्मकीर्तिके ग्रंथ—धर्मकीर्तिके अपने ग्रंथ सिर्फ प्रमाण-सत्रद्ध बौद्धदर्शन या बौद्ध प्रमाणयान्त्रपर लिखे हैं। उनकी संख्या तो है, जिनमें सात मूल ग्रंथ और दो अपने ही ग्रंथोंपर टीकाएँ हैं।

ग्रंथनाम	ग्रंथपरिमाण (श्लोकोभ)	गद्य या पद्य
१. प्रमाणवार्तिक	११७६ ^१ / _२	पद्य
२. प्रमाणवित्तिश्चय	१३४०	गद्य-पद्य
३. न्यार्थाविन्दु	१३३	गद्य
४. हेतुविन्दु	४४४	गद्य
५. संबंध-परीक्षा	२६	पद्य
६. वादन्याय	३६८	गद्य-पद्य
७. सन्तानान्तर-सिद्धि	७२	पद्य
	<u>४३१४^१/_२</u>	

टीकाएँ—

१. (८) वृत्ति	३५००	गद्य	प्रमाणवार्तिक १ परि- च्छेदपर।
२. (६) वृत्ति	<u>१४७</u>	गद्य	संबंधपरीक्षापर
	३६४७		

गोया धर्मकीर्त्तिने मूल और टीका मिलाकर (४३१४ $\frac{१}{२}$ + ३६४७) ७९६१ $\frac{१}{२}$ श्लोकोंके बराबर ग्रंथ लिखे हैं। धर्मकीर्त्तिके ग्रंथ कितने महत्त्वपूर्ण समझे जाते थे, यह इसीसे पता लगता है कि तिब्बती भाषामें अनुवादित बौद्ध न्यायके कुल संस्कृत ग्रंथोंके १७५००० श्लोकोंमें १३७००० धर्मकीर्त्तिके ग्रंथोंकी टीका-अनुटीकाओंके हैं।^१

^१ श्लोकसे ३२ अक्षर लभभूता चाहिए।

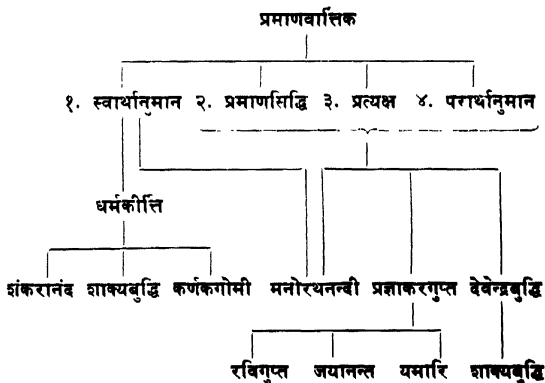
^२ टीकाएं इस प्रकार हैं—

मूल ग्रंथ	टीकाकार	किस परिच्छेदपर	ग्रंथ-परिमाण
१. प्रमाण- वार्त्तिक	१. देवेन्द्रबुद्धि (पंजिका) T	२-४	८,७४८
	२. शाक्यबुद्धि (पंजिका-टीका) T	२-४	१७,०४६
	३. प्रज्ञाकरगुप्त (भाष्य) TS	२-४	१६,२७६
	४. जयानन्त (भाष्यटीका) T	२-४	१८,१४८
	५. यमारि (भाष्यटीका) T	२-४	२६,५५२
	६. रविगुप्त (भाष्यटीका) T	२-४	७,५५२
	७. मनोरथनन्दी (वृत्ति) S	१-४	८,०००
	८. धर्मकीर्त्ति (स्ववृत्ति) TS	१	३,५००
	९. शंकरानंद (स्ववृत्ति-टीका) T	१	७,५७८
		(अपूर्ण)	
	१०. कर्णकगोमी (स्ववृत्ति-टीका) S	१	१०,०००
	११. शाक्यबुद्धि (स्ववृत्ति-टीका) T	१	. . .
२. प्रमाण- विनिश्चय	१. धर्मोत्तर (टीका) T	१-३	१२,४६३
	१. ज्ञानश्री (टीका) T		३,२७१
३. न्याय- विन्दु	१. विनीतदेव (टीका) T	१-३	१,०३०
	२. धर्मोत्तर (टीका) TS	१-३	१,४७७
	३. बुद्धकमिथ (अनु-टीका) S	१-३
	४. कमलशील (टीका) T		२२१

	५. जिनमित्र (टीका) T		३१
४. हेतुविन्दु	१. विनीतदेव (टीका) T	१-४	२, २६८
	२. अर्चट (विवरण) TS	१-४	१, ७६८
	३. दुर्वेकमिश्र (अनु-टीका) T	१-४	„
५. संबंध- परीक्षा	१. धर्मकीर्ति (वृत्ति) T		१४७
	५. विनीतदेव (टीका) T		५४८
	३. शंकरानंद (टीका) T		३८४
६. वादन्याय	१. विनीतदेव (टीका) T		६०६
	२. शान्तरक्षित (टीका) TS		२, ६००
७. सन्ताना- न्तर-सिद्धि	१. विनीतदेव (टीका) T		४७४

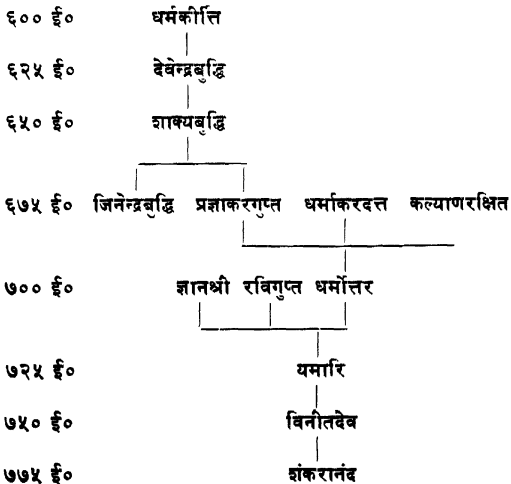
I. T. तिब्बती भाषानुवाद उपलब्ध, S=संस्कृत मूल, मौजूद ।

II. प्रमाणवास्तिकके टीकाकारोंका क्रम इस प्रकार है—



(प्रमाणवार्तिक)—यह कह चुके हैं, कि धर्मकीर्तिका प्रमाण-वार्तिक दिग्नागके प्रमाणसमुच्चयकी एक स्वतंत्र व्याख्या है। प्रमाणसमुच्चयके छै परिच्छेदोंको हम वनला चुके हैं। प्रमाणवार्तिकके चार परिच्छेदोंके विषय प्रमाणसिद्धि, प्रत्यक्ष-स्वार्थानुमान प्रमाण, और परार्थानुमान-प्रमाण हैं; किन्तु ग्रामतीरने पुस्तकोंमें यह क्रम पाया जाता है—स्वार्थानुमान, प्रमाणसिद्धि, प्रत्यक्ष और परार्थानुमान। यह क्रम गलत है यह समझनेमें दिक्कत नहीं होती, जब हम देखते हैं कि प्रमाणसमुच्चयके जिस भागपर प्रमाणवार्तिक लिखा गया है, वह किस क्रममें है। इसके लिए देखिए, प्रमाणसमुच्चयके भाग और उसपरके प्रमाण-वार्तिकको—

III. कालके साथ धर्मकीर्तिकी शिष्य-परंपरा—



प्रमाणसमुच्चय	परिच्छेद	प्रमाणवार्तिक	परिच्छेद (गोना चाहिए)
मंगलाचरण ^१	१।१	प्रमाणमिन्द्रि	(१)
प्रत्यक्ष	१	प्रत्यक्ष	(२)
स्वार्थानुमान	२	स्वार्थानुमान	(३)
परार्थानुमान	३	परार्थानुमान	(४)

प्रमाणसमुच्चयके बाकी परिच्छेदों—दृष्टान्त-,^२ अपाह-, जाति^३ (=सामान्य)-परीक्षाओं—के प्रायः अलग परिच्छेदोंमें न लिखकर धर्मकीर्तिले उनके प्रमाणवार्तिकके अन्ती चार परिच्छेदोंमें प्रारणके अन्तल बाँट दिया है ।

न्यायविद्गु तथा धर्मकीर्तिके इतर अर्थोंमें भी प्रत्यक्ष, स्वार्थानुमान, परार्थानुमानके युक्तिमगल कम हा या माना गया , और भक्त्यथनन्दीने प्रमाणवार्तिकवृत्तिमें भाग्य क्रम स्वाकार किया है; उसलए भाष्यों, पंजिकाओं, टीकाओं या मूलपाठोंमें सर्वत्र स्वार्थानुमान, प्रमाणमिन्द्रि, प्रत्यक्ष परार्थानुमानके क्रमका अर्थपर भाष्यकारता कम यह तरी बल्कि मन्तरअनदा द्वारा स्वीकृत कम हा ठीक लिख गया है । क्रममे उलटगुलट हो जाने हा कारण धर्मकीर्तिको स्वार्थानुमानपर स्वरचित वृत्ति है । उनके शिष्य देवेन्द्रवुद्धिने अर्थकारता वृत्तिवाले स्वार्थानुमान परिच्छेदको छोड़कर अपनी पंजिका लियों, जिनमें प्राय वृत्ति और पंजिका हा अलग-अलग रखनेके लिए प्रमाणवार्तिकको दो भागोंमें कम दिया गया । उस विभागका और स्थायी रूप देनेमें प्रजाकरणके भाष्य तथा देवेन्द्रवुद्धिकी पंजिकावाले तीनों परिच्छेदोंके चुनावने महायता की । उस क्रमको सर्वत्र प्रचलित देखकर मूल कारिकाकी प्रतियोंमें भी लेखकोंका वही क्रम अपना लेना पड़ा ।

^१ दर्शन० पृ० ६६० फुटनोट ६ ^२ प्र० वा० ३।३७, ३।१३६

^३ वहीं २।१६३-७३ ^४ वहीं २।५-५५; २।४५-६२; ३।५५-

१६१; ४।१३३-४८; ४।१७६-८८

यद्यपि मनोरथनंदी द्वारा स्वीकृत क्रमके अनुसार उनकी वृत्तिको मैंने सम्पादित किया है, और वह उपलभ्य है; तो भी मूल प्रमाणवार्त्तिकको मैंने सर्वस्वीकृत तथा तिब्बती-अनुवाद और तालपत्रमें मिले क्रमसे सम्पादित किया है, और प्रज्ञाकर गुप्तका प्रमाणवार्त्तिक-भाष्य (वार्त्तिकालंकार) उसी क्रमसे संस्कृतमें मिला प्रकाशित होनेके लिए तैयार है, इसलिए मैंने भी यहाँ परिच्छेद और कारिका देनेमें उसी सर्वस्वीकृत क्रमको स्वीकार किया है ।

धर्मकीर्तिके दार्शनिक विचारोंपर लिखते हुए प्रमाणवार्त्तिकमें आए मुख्य-मुख्य विषयोंपर हम आगे कहने ही वाले हैं, तो भी यहाँ परिच्छेदके क्रमसे मुख्य विषयोंको दे देते हैं—

विषय	परिच्छेद कारिका	विषय	परिच्छेद कारिका
पहिला परिच्छेद (स्वार्थानुमान)		तीसरा परिच्छेद (प्रत्यक्षप्रमाण)	
१. ग्रंथ का प्रयोजन	१११	१. प्रमाण दो ही—	
२. हेतुपर विचार	११३	प्रत्यक्ष, अनुमान ३।१	
३. अभावपर विचार	११५	२. परमार्थ सत्य और	
	(+ ४।१२६)	व्यवहार सत्य	३।३
४. शब्दपर विचार	११८६	३. सामान्य कोई वस्तु नहीं	३।३
५. शब्द प्रमाण नहीं	१२१४		(+ ४।१३१)
६. अपौरुषेय वेद प्रमाण		४. अनुमान प्रमाण	३।५५
नहीं	१२२५	५. प्रत्यक्ष प्रमाण	३।१२३
दूसरा परिच्छेद (प्रमाणसिद्धि)		६. प्रत्यक्षके भेद	३।१६१
१. प्रमाणका लक्षण	२।१		
२. बुद्धके वचन क्यों		७. प्रत्यक्षाभास कौन है?	३।२८८
माननीय हैं ।	२।२६	८. प्रमाणका फल	३।३००

चौथा परिच्छेद

(परार्थानुमान)

१. परार्थानुमानका लक्षण	८११
२. पक्षपर विचार	८११५
३. शब्द प्रमाण नहीं है	८१५८
४. सामान्य कोई वस्तु नहीं	८१३१ (१-३१३)
५. पक्षके दोष	८१४१
६. हेतुपर विचार	८१८६
७. अभावपर विचार	८१२६ (१५)
८. भाव क्या है ?	८१२८

३—धर्मकीर्तिकी दर्शन

धर्मकीर्तिने सिर्फ प्रमाण (न्याय) शास्त्र ही पर सातों ग्रंथ लिखे हैं, और उन्हे दर्शनके बारेमें जो कुछ कहना था, उसे इन्हीं प्रमाणशास्त्रीय ग्रंथोंमें कह दिया। इन सात ग्रंथोंमें प्रमाणवार्तिक (१४५, ४३ “श्लोक”) प्रमाण-विनिश्चय (१३८० “श्लोक”) हेतुविन्दु (४४४ “श्लोक”), न्यायविन्दु (१७७ “श्लोक”)के प्रतिपाद्य विषय एक ही हैं, और उनमें सबसे बड़ा और संक्षेपमें अधिक बातोंपर प्रकाश डालनेवाला ग्रंथ प्रमाणवार्तिक है। वादन्यायमें आचार्यने अक्षपादके अशरह निग्रहस्थानोंकी भारी भरकम सूचीका फजूल बतलाकर, उसे आधे श्लोकमें कह दिया है—

“निग्रह (=पराजय) स्थान है (वादके लिए) असाधन, वातका कथन और (प्रतिवादीके) दोषका न पकड़ना।”

सम्बन्ध-परीक्षाकी २६ कारिकाओंमें धर्मकीर्तिने क्षणिकवादके अनुसार कार्य-कारण संबंध कैसे माना जा सकता है, उसे बतलाया है; यह विषय प्रमाणवार्तिकमें भी आया है।

“असाधनांगवचनं अदोषोद्भावनं द्वयोः।” — वादन्याय, पृष्ठ १

सन्तानान्तरसिद्धिके ७२ सूत्रोंमें धर्मकीर्त्तिने पहिले ता इस मन-सन्तान (मन एक वस्तु नही बल्कि प्रतिक्षण नष्ट और नई उत्पन्न होती सन्तान—घटना है) से परे भी दूसरी-दूसरी मन-सन्तानें (सन्तानान्तर) हैं इसे सिद्ध किया है, और अन्तमें बतलाया है कि ये सब मन (=विज्ञान)-सन्ताने किस प्रकार मिलकर दृश्य जगत्को (विज्ञानवादके अनुसार) बाहर क्षेप करती हैं। विज्ञानवादकी चर्चा प्रमाणवार्त्तिकमें भी धर्मकीर्त्तिने की है।

धर्मकीर्त्तिके दर्शनको जाननेके लिए प्रमाणवार्त्तिक पर्याप्त है।

(१) तत्कालीन दार्शनिक परिस्थिति—धर्मकीर्त्ति दिग्नागकी भाँति असंगके योगाचार (विज्ञानवाद) दार्शनिक सम्प्रदायके माननेवाले थे। वसुबंधु, दिग्नाग, धर्मकीर्त्ति जैसे महान् तार्त्तिकोंका शून्यवाद छोड़ विज्ञानवादसे संबंध होना यह भी बतलाता है, कि हेगेलकी तरह उन्हें भी अपने तर्कसम्मत दार्शनिक विचारोंके लिए विज्ञानवादकी बड़ी जरूरत थी। किन्तु धर्मकीर्त्ति शुद्ध योगाचार नहीं सांत्त्रातिक (या स्वातंत्रिक) योगाचारी माने जाते हैं। सांत्त्रातिक बाहरी जगत्की सत्ताको ही मूलतत्त्व मानते हैं और योगाचारी सिर्फ विज्ञान (=चित्त, मन)को। सांत्त्रातिक (या स्वातंत्रिक) योगाचारका मतलब है, बाह्य जगत्की प्रवाह रूपी (क्षणिक) वास्तविकताको स्वीकार करने हुए विज्ञानको मूलतत्त्व मानना—यंकि हेगेलकी भाँति—जिसका अर्थ आजकी भाषामें योगा जट (=भौतिक)-तत्त्व विज्ञानका ही वास्तविक गुणात्मक परिचयन है। पुराने योगाचार दर्शनमें मूलतत्त्व विज्ञान (चित्त) का विश्लेषण करके उसे दो भागोंमें बाँटा गया था—आलयविज्ञान और प्रवृत्तिविज्ञान। प्रवृत्ति विज्ञान छे है—चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा, स्पर्श—पाँचों ज्ञान-इन्द्रियोंके पाँच विज्ञान (=ज्ञान), जो कि विषय तथा इन्द्रियके संपर्क होते वक्त रंग, आकार आदिकी कल्पना उठनेसे पहिले भान होते हैं; और छठा है मनका विज्ञान। आलय-विज्ञान उक्त छेत्रों विज्ञानोंके साथ जन्मता-मरता भी अपने प्रवाह (=सन्तान)में सारे प्रवृत्ति-विज्ञानोंका आलय (=घर) है। इसीमें पहिलेके संस्कारोंकी वासना और आगे उत्पन्न होनेवाले विज्ञानोंकी वासना

रहती है। यद्यपि क्षणिकताके सदा साथ रहनेसे आलय-विज्ञानमें ब्रह्म या आत्माका भ्रम नहीं हो सकता था, तब भी यह एक तरहका रहस्यपूर्ण तत्व बन जाता था, जिसमें धिमुल्लसित, हरिभद्र, धर्मकीर्ति जैसे कितने ही विचारक इसमें प्रच्छन्न आत्मतत्त्वकी जगह अपने लगे थे, और वे आलय-विज्ञानके उस सिद्धांतका प्रयोगमें ही ज्ञानकी तरह अंतरनाक समझते थे।^१ धर्मकीर्तिले आलय (-विज्ञान) शब्दका प्रयोग प्रमाणवास्तिक^२में किया है, किन्तु वह है विज्ञान-साधना—के अर्थमें, उसके पीछे, वहाँ किसी अद्भुत रहस्यमयी शक्तिका ज्ञान नहीं है।

सन्तान रूपेण (क्षणिक या चिच्छन्नप्रकृतपणे) भाविक जगत्की वास्तविकताको साफ नहीं समझ सका, अतः जानना चाहते थे, जैसा कि आगे जानूँ जाँगा, किन्तु ब्रह्मणा जगत्स्य धर्मनिकट भा. यदि अपने तर्कोंमें जगत्-जगत् प्रकृतता भाविक जगत्की साक्षात्वासा का साफ स्वीकार करते हैं, तो धर्मका नकार फिर जाता है, अतः धर्म ही भाविकतासादी बन जाते हैं, असाध्य स्यात्सर्वथा भाविकत्वमुक्तेः^३ ज्ञानसादी रहना जरूरी था। पुराणमें सर्वात्मवादाका कलन-कलनाका भ्रम तथा भ्रान्ति, जो कि नामकत्वमें धर्ममें एक ही प्रकार का जगत्—व्यक्तार्थी प्रारंभपूर्जापति—वाह्य-निकाय सादृश्यके प्राक्प्रकृतताकी साक्षात्करणमें अरुणा प्रभाव

^१ तिब्बती नैयायिक जम्-यङ-शट्-पा (मंजघोषपाद १६४८-१७२२ ई०) अपने ग्रंथ "सप्तनिबंध-न्यायालंकार-सिद्धि" (अलंकार-सिद्धि)में लिखते हैं—“जो लोग कहते हैं कि (धर्मकीर्तिके) सात निबंधों (=ग्रंथों)के मन्तव्योंमें “आलय-विज्ञान” भी है, वह अन्धे हैं, अपने ही अज्ञानान्धकारमें रहनेवाले हैं।”—डाक्टर इचेर्वास्कीकी Buddhist Logic, Vol. II, p. 329 के फुटनोटमें उद्धृत : ३१५२२

^२ “आलय” शब्द पुराने पाली सूत्रोंमें भी मिलता है। किन्तु वहाँ वह हृदि, अनुनय, या अध्यवसायके अर्थमें आता है। देखो “महाहत्थिपदोपम सुत्त” (मज्झिम-निकाय १।३।८), बुद्धचर्या, पृष्ठ १७६

बढ़ा रही थी, और हर क्षेत्रमें पुराने विचारोंको दकियानूसी कह भौतिक जगत्की वास्तविकतापर आधारित विचारोंको प्रांत्साहन दे रही थी। छठी सदी ईसवीके भारतमें अभी यह अवस्था आनेमें १४ सदियोंकी जरूरत थी; किंतु इसीको कम न समझिए कि भारतीय हेगेल (धर्मकीर्त्ति) जर्मनीके हेगेल (१७७०-१८३१ ई०)में बारह सदियों पहिले हुआ था।

(२) तत्कालीन सामाजिक परिस्थिति—यहाँ जरा इस दर्शनके पीछेकी सामाजिक भित्तिको देखना चाहिए, क्योंकि दर्शन चाहे कितना ही हाड़-मांससे नफरत करते हुए अपनेको उसमें ऊपर समझे; किन्तु, है वह भी हाड़-मांसकी ही उपज। वसुबंधुसे धर्मकीर्त्ति तकका समय (४००-६०० ई०) भारतीय दर्शनके (और काव्य, ज्योतिष, चित्र-मूर्त्ति, वास्तुकलाके भी) 'चरम विकासका समय है। इस दर्शनके पीछे आप गुप्त—मौखरी—हर्ष-वर्द्धनके महान् तथा दृढ़ शासित साम्राज्यका हाथ भी कहना चाहेगें; किन्तु महान् साम्राज्य कहकर हम मूल भित्तिको प्रकाशमें नहीं लाते, बल्कि उसे अन्धरेमें छिपा देते हैं। उस कालका वह महान् साम्राज्य क्या था? कितने ही सामन्त-परिवार एक बड़े सामन्त—समुद्रगुप्त, हरिवर्मा या हर्षवर्द्धन—को अपने ऊपर मान, नये प्रदेशों, नये लोगोंको अपने आधीन करने या अपने आधीन जनताको दूसरेके हाथमें न जाने देनेके लिए सैनिक शासन—युद्ध—या युद्धकी तैयारी—करते; और अपने शासनमें पहिलेसे मौजूद या नवागत जनतामें "शान्ति और व्यवस्था" कायम रखनेके लिए नागरिक शासन करते थे। किन्तु यह दोनों प्रकारका शासन "पेटपर पत्थर बांधकर" सिर्फ परोपकार बुद्ध्या नहीं होता था। साधारण जनतासे आया सैनिक—जिसकी संख्या लड़नेवालोंमें ही नहीं मरनेवालोंमें भी सबसे ज्यादा थी—को

' काव्य—कालिदास, दंडी, वाण; ज्योतिष—आर्यभट्ट, वराह-मिहिर, ब्रह्मगुप्त; चित्रकला—अजन्ता और बाग; मूर्त्तिकला—गुप्त कालिक पाषाण और पीतलमूर्त्तियाँ; वास्तुकला—अजन्ता, एलौराकी गुहा, देव, वनारकके मन्दिर।

जरूर बहुत हद तक "पेटपर पत्थर बाँधना" पड़ता था; किन्तु सेनानायक सेनापति सामन्त-वन्दानोंमें आनेके कारण पहिले हीमें बड़ी संपत्तिके मालिक थे, और अपने इस पदके कारण बड़े वेतन, लूटकी अपार धनराशि, और जागीर तथा इनामके पानेवाले होते थे—गांधा समुद्रमें मुसलाधार वर्षा हो रही थी। और नागरिक शासनके बड़े-बड़े अधिकारी—उपरिक (=भुक्तिका शासक या गवर्नर), कुमारामान्य (=विषयका शासक या कमिश्नर)—आनरेगी काम करनेवाले नहीं थे, वह प्रजासे भेट (=रिश्त), मन्नाट्में वेतन, इनाम और जागीर लेते थे।

यह निश्चित है, कि आदमी जितना अपने आहार-विहार, यस्त्र-आभूषण तथा दूसरे न-टिकाऊ कामोंपर खर्च करता है, उसमें बहुत कम उन वस्तुओंपर खर्च करता है, जो कि कुछ मदियों तक कायम रह सकती हैं। और इनमें भी अधिकांश मदियोंमें गुजरते कालके ध्वसात्मक कृत्योंमें ही नहीं बरबर मानव के क्रूर हाथोंमें नष्ट हो जाती हैं। तो भी बाधगया, बैजनाथके मन्दिर अथवा अजन्ता, एलौराके गुहाप्रामाद जो अब भी बच रहे हैं, अथवा कालिदासकी कृतियों और बाण भट्टकी कादम्बरीमें जित नगर-अट्टालिकाओं राजप्रामादोंका वर्णन मिलता है, उनके देखनेसे पता लगता है कि इनपर उस समयका सम्पत्तिशाली वर्ग कितना धन खर्च करता था, और सब मिलाकर अपने ऊपर उनका कितना खर्च था। आज भी शोकीनी विलासकी चीजें महंगी मिलती हैं, किन्तु इस मशीनयुगमें यह चीजें मशीनन धननेके कारण बहुत सस्ती हैं—अर्थात् उनपर आज जितने मानव हाथोंको काम करना पड़ता है, गुप्तकालमें उसमें कई गुना अधिक हाथोंकी जरूरत पड़ती।

सारांश यह कि इस शासक सामन्तवर्गकी शारीरिक आवश्यकताओंके लिए ही नहीं बल्कि उनकी विलास-सामग्रीको पैदा करनेके लिए भी जनताकी एक भारी संख्याको अपना सारा श्रम देना पड़ता था। कितनी संख्या, इसका अन्दाज इसीसे लग सकता है, कि आजसे सौ वर्ष पहिले कम्पनीके शासनमें भारत जितना धन अपने, अंग्रेज शासकोंके लिए सालाना उनके

बढ़ा रही थी, और हर क्षेत्रमें पुराने विचारोंको दकियानूसी कह भौतिक जगत्की वास्तविकतापर आधारित विचारोंको प्रांत्साहन दे रही थी। छठी सदी ईसवीके भारतमें अभी यह अवस्था आनेमें १४ सदियोंकी जरूरत थी; किंतु इसीका कम न समझिए कि भारतीय हेगेल (धर्मकीर्त्ति) जर्मनीके हेगेल (१७७०-१८३१ ई०)में बारह सदियों पहिले हुआ था।

(२) तत्कालीन सामाजिक परिस्थिति—यहाँ जरा इस दर्शनके पीछेकी सामाजिक भित्तिको देखना चाहिए, क्योंकि दर्शन चाहे कितना ही हाड़-मांससे नफरत करने हुए, अपनेको उसमें ऊपर समझे; किन्तु, है वह भी हाड़-मांसकी ही उपज। वसुबंधुसे धर्मकीर्त्ति तकका समय (४००-६०० ई०) भारतीय दर्शनके (और काव्य, ज्योतिष, चित्र-मूर्त्ति, वास्तुकलाके भी) ^१ चरम विकासका समय है। इस दर्शनके पीछे आप गुप्त—मौखरी—हर्ष-वर्द्धनके महान् तथा दृढ़ शासित साम्राज्यका हाथ भी कहना चाहेंगे; किन्तु महान् साम्राज्य कहकर हम मूल भित्तिको प्रकाशमें नहीं लाते, बल्कि उसे अन्धेरेमें छिपा देते हैं। उस कालका वह महान् साम्राज्य क्या था? कितने ही सामन्त-परिवार एक बड़े सामन्त—समुद्रगुप्त, हरिवर्मा या हर्षवर्द्धन—को अपने ऊपर मान, नये प्रदेशों, नये लोगोंको अपने आधीन करने या अपने आधीन जनताको दूसरेके हाथमें न जाने देनेके लिए सैनिक शासन—युद्ध—या युद्धकी तैयारी—करते; और अपने शासनमें पहिलेसे मौजूद या नवागत जनतामें “शान्ति और व्यवस्था” कायम रखनेके लिए नागरिक शासन करते थे। किन्तु यह दोनों प्रकारका शासन “पेटपर पत्थर बांधकर” सिर्फ परोपकार बुद्ध्या नहीं होता था। साधारण जनतासे आया सैनिक—जिसकी संख्या लड़नेवालोंमें ही नहीं मरनेवालोंमें भी सबसे ज्यादा थी—को

^१ काव्य—कालिदास, बंडी, वाण; ज्योतिष—आर्यभट्ट, वराह-मिहिर, ब्रह्मगुप्त; चित्रकला—अजन्ता और बाग; मूर्त्तिकला—गुप्त कालिक पाषाण और पीतलमूर्त्तियाँ; वास्तुकला—अजन्ता, एलौराकी गुहा, देव, वनारकके मन्दिर।

ज़रूर बहुत हद तक "पेटपर पत्थर बाँधना" पड़ता था; किन्तु सेनानायक सेनापति मामल्ल-खान्दानोंमें आनेके कारण पहिले हीमें बड़ी संपत्तिके मालिक थे, और अपने इस पदके कारण बड़े वेतन, लूटकी अपार धनराशि, और जागीर तथा इनामके पानेवाले होते थे—गोया समुद्रमें मूसलाधार वर्षा हो रही थी। और नागरिक शासनके बड़े-बड़े अधिकारी—उपरिक (=भुक्तिका शासक या गवर्नर), कुमारामात्य (=विषयका शासक या कमिश्नर)—आनरेगी काम करनेवाले नहीं थे, वह प्रजासे भेंट (=रिखत), मन्नाटमें वेतन, इनाम और जागीर लेते थे।

यह निश्चित है, कि आदमी जितना अपने आहार-विहार, वस्त्र-आभूषण तथा दूसरे न-टिकाऊ कामोंपर खर्च करता है, उसमें बहुत कम उन वस्तुओंपर खर्च करता है, जो कि कुछ मर्दियों तक कायम रह सकती हैं। और इनमें भी अधिकांश मर्दियोंमें गुजरने वाले ध्वसान्मक कृत्योंसे ही नहीं बरबर मानव के कर हाथोंमें नष्ट हो जाती है। तो भी बाँधगया, बैजनाथके मन्दिर अथवा अजन्ता, एलोराके गुहाप्रामाद जो अब भी बच रहे हैं, अथवा कालिदासकी कृतियों और वाण भट्टकी कादम्बरीमें जिन नगर-अट्टालिकाओं राजप्रामादोंका वर्णन मिलता है, उनके देखनेसे पता लगता है कि इनपर उस समयका सम्पत्तिशाली वर्ग कितना धन खर्च करता था, और सब मिलाकर अपने ऊपर उनका कितना खर्च था। आज भी गौकीनी विलासकी चीजे महंगी मिलती हैं, किन्तु इस मशीनयुगमें यह चीजे मशीनन बननेके कारण बहुत सस्ती हैं—अर्थात् उनपर आज जितने मानव हाथोंका काम करना पड़ता है, गुप्तकालमें उसमें कई गुना अधिक हाथोंकी ज़रूरत पड़ती।

साराश यह कि इस शासक सामन्तवर्गकी दार्शनिक आवश्यकताओंके लिए ही नहीं बल्कि उनकी विलास-सामग्रीको पैदा करनेके लिए भी जनताकी एक भारी संख्याको अपना सारा श्रम देना पड़ता था। कितनी संख्या, इसका अन्दाज इसीसे लग सकता है, कि आजमें सौ वर्ष पहिले कम्पनीके शासनमें भारत जितना धन अपने, अंग्रेज शासकोंके लिए सालाना उनके

बढ़ा रही थी, और हर क्षेत्रमें पुराने विचारोंको दकियानूसी कह भौतिक जगत्की वास्तविकतापर आधारित विचारोंको प्रोत्साहन दे रही थी। छठी सदी ईसवीके भारतमें अभी यह अवस्था आनेमें १४ सदियोंकी जरूरत थी; किंतु इसीको कम न समझिए कि भारतीय हेगेल (धर्मकीर्त्ति) जर्मनीके हेगेल (१७७०-१८३१ ई०)में ब्राह्म सदियों पहिले हुआ था।

(२) तत्कालीन सामाजिक परिस्थिति—यहाँ जरा इस दर्शनके पीछेकी सामाजिक भित्तिको देखना चाहिए, क्योंकि दर्शन चाहे कितना ही हाड़-मांससे नफरत करने हुए अपनेको उससे ऊपर समझे; किन्तु, है वह भी हाड़-मांसकी ही उपज। वसुबंधुसे धर्मकीर्त्ति तकका समय (४००-६०० ई०) भारतीय दर्शनके (और काव्य, ज्योतिष, चित्र-मूर्त्ति, वास्तुकलाके भी)^१ चरम विकासका समय है। इस दर्शनके पीछे आप गुप्त—मौखरी—हर्ष-वर्द्धनके महान् तथा दृढ़ शासित साम्राज्यका हाथ भी कहना चाहेंगे; किन्तु महान् साम्राज्य कहकर हम मूल भित्तिको प्रकाशमें नहीं लाते, बल्कि उसे अन्धेरेमें छिपा देते हैं। उस कालका वह महान् साम्राज्य क्या था? कितने ही सामन्त-परिवार एक बड़े सामन्त—समुद्रगुप्त, हरिवर्मा या हर्षवर्द्धन—को अपने ऊपर मान, नये प्रदेशों, नये लोगोंको अपने आधीन करने या अपने आधीन जनताको दूसरेके हाथमें न जाने देनेके लिए मौनिक शासन—युद्ध—या युद्धकी तैयारी—करते; और अपने शासनमें पहिलेसे मौजूद या नवागत जनतामें “शान्ति और व्यवस्था” कायम रखनेके लिए नागरिक शासन करते थे। किन्तु यह दोनों प्रकारका शासन “पेटपर पत्थर बांधकर” सिर्फ परोपकार बुद्ध्या नहीं होता था। साधारण जनतासे आया सैनिक—जिसकी संख्या लड़नेवालोंमें ही नहीं मरनेवालोंमें भी सबसे ज्यादा थी—को

^१ काव्य—कालिदास, दंडी, वाण; ज्योतिष—आर्यभट्ट, बराह-मिहिर, ब्रह्मगुप्त; चित्रकला—अजन्ता और बाण; मूर्त्तिकला—गुप्त कालिक पाषाण और पीतलमूर्त्तियाँ; वास्तुकला—अजन्ता, एलौराकी गुहा, देव, वनारकके मन्दिर।

जरूर बहुत हद तक "पेटपर पत्थर बाँधना" पडता था; किन्तु सेनानायक सेनापति सामन्त-व्दानादीमें आनेके कारण पहिले हीसे बड़ी संपत्तिके मालिक थे, और अपने इस पदके कारण बड़े वेतन, लूटकी अपार धनराशि, और जागीर तथा इनामके पानेवाले होते थे—गोया समुद्रमें मूसलाधार वर्षा हो रही थी। और नागरिक धामनके बड़े-बड़े अधिकारी—उपरिक (=भुक्तिका शासक या गवर्नर), कुमारामात्य (=विषयका शासक या कमिश्नर)—आनरेगी काम करनेवाले नहीं थे, वह प्रजासे भेंट (=रिखत), सम्राट्में वेतन, इनाम और जागीर लेते थे।

यह निश्चित है, कि आदमी जितना अपने आहार-विहार, वस्त्र-आभूषण तथा दूसरे न-टिकाऊ कामोंपर खर्च करता है, उसमें बहुत कम उन वस्तुओंपर खर्च करता है, जो कि कुछ सदियों तक कायम रह सकती हैं। और इतने भी अधिकांश सदियोंमें गुजरते कालके ध्वंसात्मक कृत्योंमें ही नहीं बरबर मानव के कर हाथोंमें नष्ट हो जाती हैं। तो भी बाँधगया, बैजनाथके मन्दिर अथवा अजन्ता, एलौराके गुहाप्रामाद जो अब भी बच रहे हैं, अथवा कालिदासकी कृतियों और वाण भट्टकी कादम्बरीमें जिन नगर-अट्टालिकाओं राजप्रासादोंका वर्णन मिलता है, उनके देखनेसे पता लगता है कि इनपर उस समयका सम्पत्तिगाली वर्ग कितना धन खर्च करता था, और सब मिलाकर अपने ऊपर उनका कितना खर्च था। आज भी गौकीनी विलासकी चीजे महंगी मिलती हैं, किन्तु इस मशीनयुगमें यह चीजे मशीनमें बननेके कारण बहुत सस्ती हैं—अर्थात् उनपर आज जितने मानव हाथोंको काम करना पड़ता है, गुप्तकालमें उसमें कई गुना अधिक हाथोंकी जरूरत पड़ती।

सारांश यह कि इस शासक सामन्तवर्गकी आगीरिक आवश्यकताओंके लिए ही नहीं बल्कि उनकी विलास-सामग्रीको पैदा करनेके लिए भी जनताकी एक भारी संख्याको अपना सारा श्रम देना पड़ता था। कितनी संख्या, इसका अन्दाज इसीसे लग सकता है, कि आजसे सौ वर्ष पहिले कम्पनीके शासनमें भारत जितना धन अपने, अंग्रेज शासकोंके लिए सालाना उनके

घर भेजता था, उसके उपार्जनके लिए छेँ करोड़ आदमियों—या सारी जनसंख्याके चौथाईमें अधिक—के श्रमकी आवश्यकता होती थी। इसके अनतिरिक्त वह स्वर्च अलग था, जिसे अंग्रेज कर्मचारी भारतमें रहते स्वर्च करते थे।

यहाँ नहीं कि जनताके आधे निहाई भागको शासकोंके लिए इस तरहकी वस्तुओंको अपने श्रममें जुटाना पड़ता था; बल्कि उनकी काम-वासनाकी तृप्तिके लिए लाखों स्त्रियोंको दीया था अथैषकल्पमें अपना शरीर बेचना पड़ता था; उनकी एक-दोसरी संख्याको दानी बनकर विधवा पड़ता था। मनुष्यका दास-दानीके रूपमें गणकाजार बिकना उस वक्तका एक आम नजारा था।

अर्थात् इस दान—दाना—नाहित्यके सहान् परकी सारी भव्यता मनुष्यकी पशुवत् परतंत्रता और हृदयहीन गुलामीपर आधारित थी—यह हमें नहीं भूलना चाहिए। फिर धार्मिक दृष्टिमें क्रान्तिकारियोंमें क्रान्तिकारी विचारकको भी अपनी विचार-संदर्धी क्रान्तिको उस सीमाके अन्दर रखना जरूरी था, जिसके बाहर जाते ही शासक-वर्गके कोपका भाजन—चाहे मीधे राजदंडके रूपमें, उसकी कृपामें अंचित होनेके रूपमें, चाहे उसके स्थापित धर्म-मठ-मन्दिरमें स्थान न पानेके रूपमें—पाना पड़ता। उस वक्त “शान्ति और व्यवस्था”की बाह्र आजमें बहुत लय थी, जिसमें बचनेमें धार्मिक सहानुभूति ही थोड़ा बहुत सहायक हो सकती थी, जिसने उसका खोया उसके जीवनका मूल्य एक घोपित डाकके जीवनसे अधिक नहीं था।

धर्मकीर्त्ति जिस नालन्दाके रत्न थे, उसका गाँवाँ और नगरके रूपमें बड़े-बड़े दान देनेवाले यहाँ सामन्त थे, जिनके नाम्नपत्रपर लिखे दानपत्र आज भी हमें काफी मिले हैं। युन्-च्वेङके समय (६४० ई०)में वहाँके दस हजार विद्यार्थियों और पंडितोंपर जिस तरह खुले हाथों धन खर्च किया जाता था, यह हो नहीं सकता था, कि प्रमाणवार्त्तिककी पंक्तियाँ उन हाथोंको भुलाकर उन्हें काटनेपर तुल जातीं; इसीलिए स्वातंत्रिक (वस्तुवादी) धर्मकीर्त्ति भी दुःखकी व्याख्या आध्यात्मिक तलसे ही करके झूठी ले लेते

है। विश्वके कारणका ईश्वर आदि द्वाइ विश्वमें, उसके श्रेष्ठतम तथा महत्तम अवयवोंकी शक्ति परिश्रतनजालकी तथा गणात्मक परिश्रतनके रूपमें दूँदनेवासे धर्मकीर्ति दुःखके कारणका अलौकिक रूपमें—पुनर्जन्ममें—निहित बनलाकर साकार योग वास्तविक दुःखके लिए साकार और वास्तविक कारणके पता लगानेमें सुरु माडने । यदि जनताके एक निहाई उन दासों तथा संख्यामें समान-हम उनके जगत्के उन आधिनियोंकी—जा कि सूद और व्यापारके नफेके रूप में उनके धर्मकी सुफल के से—सम्मान भक्त कर, उनके श्रमकी सारी जनता—जिसमें बहुतोंका धार्मिक य—के श्रांतिमें लगाया जाता; यदि सामान्य पाण्डित्य और अल्प-श्रमिक-वर्गके निष्ठ-ल्लेपन का आचारपनता दृष्टाकर उनके भी समाजके लिए व्यापारिक काम करनेके लिए सजवर किया जाता, तो निश्चय ही उस समयके साकार दुःखही भावा बहुत हर तक कम जाती। हा, जो आक है, कामवांगानके हटानेका अभी समय नहीं था, यह स्पष्टनचारिणी मानता उस वक्त श्रमफल होती, इसमें संदेह नहीं। किन्तु यही बात ही उस वक्त की सभी दार्शनिक उद्धारणोंमें सभी धार्मिक मतोंका कल्याणार्थके कारण थी। सुफल न होनेपर भी दार्शनिककी गलती एक अच्छे कामकी आर होती है, उसकी सहृदयता और निर्भीकताकी दाद दी जाना; यदि उपेक्षा और शत्रुप्रहारमें उसकी कृतियाँ नष्ट हो जाती, तो भी खडनके लिए उद्धृत उसकी प्रतिभाके प्रखरतीर सदियोंकी चरकर मानवताके पास पहुँचने, और उसे नया संदेश देते।

(३) विज्ञानवाद—सहृदय मस्तिष्कमें वास्तविक दुनिया (भौतिक वाद)का भुलाने-भुलवानेमें दार्शनिक विज्ञानवाद बड़ी काम देता है, जो कि शराबकी ब्रांतल काममें चूर मजदूरकी अपने कष्टोंको भुलवानेमें। चाहे क्रूर दामताकी सहृदयतामें ही नहीं, मनुष्यका मस्तिष्क और हृदय तब तक बहुत अधिक विकसित हो चुका था, उसमें अपने साथी प्राणियोंके लिए संवेदना आना स्वाभाविक सी बात थी। आसपासके लोगोंकी दयनीय दशाको देखकर हो नहीं सकता था, कि वह उसे महसूस न करता, विकल न होता। जगत्को भूठा कह इस विकलताको दूर करनेमें दार्शनिक

विज्ञानवाद कुछ सहायता जरूर करता था—आखिर अभी “दार्शनिकोंका काम जगत्की व्याख्या करना था, उसे बदलना नहीं।”

धर्मकीर्ति बाह्यजगत्—भौतिक तत्त्वों—को अवास्तविक बतलाते हुए विज्ञान (=चित्त)को असली तत्त्व साबित करते हैं—

(क) विज्ञान ही एक मात्र तत्त्व—हम किसी वस्तु (=कपड़े)को देखते हैं, तां वहाँ हमें नीला, पीला रंग तथा लंबाई, चौड़ाई-मुटाई, भारीपन-चिकनापन आदिको छ्वाड़ केवल रूप (=भौतिक-तत्त्व) नहीं दिखाई पड़ता।^१ दर्शन नील आदिके तौरपर होता है, उससे रहित (वस्तु)का (प्रत्यक्ष या अनुमानसे) ग्रहण ही नहीं हो सकता और नीलादिके ग्रहणपर ही (उसका) ग्रहण होता है। इसलिए जो कुछ दर्शन है वह नील आदिके तौरपर है, केवल बाह्यार्थ (=भौतिक तत्त्व)के तौरपर नहीं है।^२ जिसको हम भौतिक तत्त्व या बाह्यार्थ कहते हैं, वह क्या है इसका विश्लेषण करें तो वहाँ आँखसे देखे रंग-आकार, हाथसे छूए, सख्त-नरम-चिकनापन, आदि ही मिलता है; फिर यह इंद्रियाँ इनके इस स्थूल रूपमें अपने निजी ज्ञान (चक्षु-विज्ञान, स्पर्श-विज्ञान . . .) द्वारा मनको कल्पना करनेके लिए नहीं प्रदान करतीं। मनका निर्णय इन्द्रिय चर्चित ज्ञानके पुनः चर्चणपर निर्भर है; इस तरह जहाँसे अन्तिम निर्णय होता है, उस मनमें तथा जिनकी दी हुई सामग्रीके आधारपर मन निर्णय करता है, उन इन्द्रियोंके विज्ञानोंमें भी, बाह्य-अर्थ (=भौतिक तत्त्व)का पता नहीं; निर्णायक स्थानपर हमें सिर्फ विज्ञान (=चेतना) ही विज्ञान मिलता है, इसलिए “वस्तुओं द्वारा वही (विज्ञान) सिद्ध है, जिससे कि विचारक कहते हैं—‘जैसे-जैसे अर्थों (=पदार्थों)पर चिन्तन किया जाता है, वैसे ही वैसे वह छिन्न-भिन्न हो लुप्त हो जाते हैं (—उनका भौतिक रूप नहीं सिद्ध होता)।”^३

(ख) चेतना और भौतिक तत्त्व विज्ञान हीके दो रूप—विज्ञानका भीतरी आकार चित्त—सुख आदिका ग्राहक—है, यह तो स्पष्ट है; किन्तु

^१ प्रमाण-वार्तिक ३।२०२ ^२ प्र० वा० ३।३३५ ^३ प्र० वा० ३।२०६

जो बाहरी पदार्थ (= भौतिक तत्व घडा या कपडा) है, वह भी विज्ञानसे अलग नहीं बल्कि विज्ञानका ही एक दूसरा भाग है, और बाहरमें अवस्थित सा जान पड़ता है—उसे अभी बतलाया है । इसका अर्थ यह हुआ कि एक ही विज्ञान भीतर (चित्तके तौरपर) ग्राहक, और बाहर (विषयके तौरपर) ग्राह्य भी है । “विज्ञान जब अभिन्न है, तो उसका (भीतर और बाहरके विज्ञान तथा भौतिक तत्वके रूपमें) भिन्न प्रतिभासित होना मय्य नहीं (भ्रम) है ।”^१ “ग्राह्य (बाह्य पदार्थके रूपमें मालूम पड़नेवाला विज्ञान) और ग्राहक (= भीतरी चित्तके रूपमें विज्ञान) में एकके भी अभावमें दोनों ही नहीं रहते (ग्राहक नहीं रहेगा, ना ग्राह्य है इसका कैसे पता लगेगा ? और फिर ग्राह्यके न रहनेपर अपनी ग्राहकताको दिखलाकर ग्राहक चित्त अपनी सत्ताको कैसे सिद्ध करेगा ? उस तरह किमी एकके अभावमें दोनों नहीं रहते); इसलिए ज्ञानका भी तत्व है (ग्राह्य-ग्राहक) दो होनेका अभाव (= अभिन्नता) ।”^२ जो आकार-प्रकार (बाहरी पदार्थोंके मौजूद है, वह) ग्राह्य और ग्राहकके आकारको छूट (और किमी आकारमें) नहीं मिलते, (और ग्राह्य ग्राहक एक ही निराकार विज्ञानके दो रूप हैं), इसलिए आकार-प्रकारमें शून्य होनेसे (सारे पदार्थ) निराकार कहे गए है ।”^३

प्रश्न हो सकता है यदि बाह्य पदार्थोंकी वस्तुसत्ताको अस्वीकार करते हैं, तो उनकी भिन्नताका भी अस्वीकार करना पड़ेगा, फिर बाहरी अर्थोंके बिना “यह घडा है, यह कपडा” इस तरह ज्ञानोंका भेद कैसे होगा ? उत्तर है—

“किमी (घड़े आदि आकारवाले ज्ञान)का कोई (एक ज्ञान) है, जो कि (चित्तके) भीतरवाली वासना (= पूर्व संस्कार) को जगाता है, उसी (वासनाके जगने)में ज्ञानों (की भिन्नता)का नियम देखा जाता है, न कि बाहरी पदार्थकी अपेक्षासे ।”^४

^१ प्र० वा० ३१२१२

^२ प्र० वा० ३१२१३

^३ प्र० वा० ३१२१५

^४ प्र० वा० ३१३३६

“चूँकि बाहरी पदार्थका अनुभव हमें नहीं होता, इसलिए एक ही (विज्ञान) दो (=भीतरी ज्ञान, बाहरी विषय) रूपोंवाला (देखा जाता) है, और दोनों रूपोंमें स्मरण भी किया जाता है। इस (एक ही विज्ञानके बाह्य-अन्तर दोनों आकारोंके होने)का परिणाम है, स्व-मंवेदन (अपने भीतर ज्ञानका साक्षात्कार)।”

फिर प्रश्न होता है—“(वह जो बाह्य-पदार्थके रूपमें) अवभासित होनेवाला (ज्ञान है), उसका जैसे कैसे भी जो (बाहरी) पदार्थवाला रूप (भासित हो रहा है), उसे छोड़ देनेपर पदार्थ (=वस्तु)का ग्रहण (=इन्द्रिय-प्रत्यक्ष आदि) कैसे होगा ? (आगिर अपने स्वरूपके ज्ञानके साक्षात्कारमें ही तो पदार्थोंका अपना अपना ग्रहण है ?)—(प्रश्न) ठीक है, मैं भी नहीं जानता कैसे यह होता है। . . . जैसे मंत्र (हेप्ताटिज़्म) आदिमें जिनकी (आय आदि) इन्द्रियोंका बाध दिया गया है; उन्हें मिट्टीके ठीकरे (रूपया आदि) दूसरे ही रूपमें दीखते हैं; यद्यपि वह (वस्तुतः) उस (रूपमें . . .)के रूपसे रहित है।”^१

इस तरह यद्यपि अन्तर, बाहर सभी एक ही विज्ञान तत्त्व है, किन्तु “तत्त्व-अर्थ (=वास्तविकता)की ओर न ध्यान दे हाथीका तन्ह आँख मूँदकर सिर्फ लोक व्यवहारका अनुसरण करते तत्त्वज्ञानियोंको (कितनी ही बार) बाहरी (पदार्थों)का चिन्तन (=वर्णन) करना पड़ता है।”^२

(४) क्षणिकवाद—बुद्धके दर्शनमें “सय अनित्य है” इस सिद्धांतपर बहुत जोर दिया गया है, यह हम वनला आए हैं। इसी अनित्यवादको पीछेके बौद्ध दार्शनिकोंने क्षणिकवाद कहकर उसे अभावात्मकसे भावात्मक रूप दिया। धर्मकीर्त्तिने इसपर और जोर देते हुए कहा—“सत्ता मात्रमें नाश (=धर्म) पाया जाता है।”^३ इस भावको पीछे ज्ञानश्री (७००

^१ प्र० बा० ३।३३७

^२ प्र० बा० ३।३५३-५५ ^३ वहीं ३।२१६

^४ प्र० बा० १।२७२—“सत्तामात्रानुबन्धित्वात् नाशस्य”

ई०)ने कहा है—“जो (जो) मत् (=भाव रूप) है, वह क्षणिक है।”
 “सभी मंस्यार (=किए हुए पदार्थ) अनित्य है” इस बुद्धवचनकी ओर
 इशारा करते हुए धर्मकीर्तिने कहा है—“जो कुछ उत्पन्न स्वभाववाला है,
 वह नाश स्वभाववाला है।” अनित्य क्या है, उसे बतलाने हुए लिखा
 है—“पहिले होकर जो भाव (=पदार्थ) पीछे नही रहता, वह अनित्य
 है।”^{११}

इस प्रकार प्रिता किमी अपवादके क्षणिकताका नियम सारे भाव
 (=सत्ता) रखनेवाले पदार्थोंमें है।

(५) परमार्थ सत्की व्याख्या—अफलानुं ओर उपनिषद्के
 दर्शनकार क्षण-क्षण परिवर्तनशील जगत् ओर उसके पदार्थोंके पीछे एक
 अपरिवर्तनशील तत्त्वका परमार्थ सत् मानते हैं किन्तु बुद्ध दर्शनको ऐंसे
 इन्द्रिय और बुद्धिकी गतिमें परे किमा तत्त्वको माना ही जरूरत न थी,
 इसलिए धर्मकीर्तिने परमार्थ सत्की व्याख्या करते हुए कहा—

“अर्थवाली क्रियामें जो समर्थ है, वही यहा परमार्थ सत् है, उसके विरुद्ध
 जो (अर्थक्रियामें असमर्थ) है, वह संवृति (=फर्जी) सत् है।” घड़ा,
 कपड़ा, परमार्थ सत् है, क्योंकि वह अर्थक्रिया-समर्थ है, उनमें जल-आनयन
 या सर्दी-गर्मीका निवारण हो सकता है; किन्तु घड़ापन, कपड़ापन जो
 सामान्य (=जाति) माने जाते हैं, वह संवृति (=काल्पनिक या फर्जी)
 सत् है। क्योंकि उनमें अर्थक्रिया नही हो सकती। इस तरह व्यक्ति और
 उनका नानापन ही परमार्थसत् है। “(वस्तुतः सारे) भाव (=पदार्थ)
 स्वयं भेद (=भिन्नता) रखनेवाले हैं, किन्तु उमी संवृति (=कल्पना)से
 जब उनके नानापन (=अलग-अलग घड़ों)को ढाँक दिया जाता है, तो
 वह किमी (घड़ापन) रूपसे अभिन्नसे मालूम होने लगते हैं।”^{१२}

^१ “यत् सत् तत् क्षणिकं”—क्षणभंग १।१ (ज्ञानश्री)

^२ प्र० वा० २।२८४-५

^३ वहीं ३।११०

^४ वहीं ३।३

^५ प्र० वा० १।७१

(६) नाश अहेतुक होता है—क्षणिकता सारे भावों (=पदार्थों)में स्वभावमें ही है, इसलिए नाश भी स्वाभाविक है; फिर नाशके लिए किसी हेतु या हेतुओंकी जरूरत नहीं—अर्थात् नाश अहेतुक है; वस्तु की उत्पत्तिके लिए हेतु या बहुतमें हेतु (=हेतु-सामग्री) चाहिए, जिससे कि पहिले न मौजूद पदार्थ भावमें आवें। चूँकि एक मौजूद वस्तुका नाश और दूसरी ना-मौजूद वस्तुकी उत्पत्ति पास-पास होनी है, इसलिए हमारी भाषामें कहनेकी यह गलत परिपाटी पड गई है, कि हम हेतुको उत्पन्न वस्तुसे न जोड़ नष्टमें जाड़ देते हैं। इसी तथ्यका सावित करते हुए धर्मकीर्त्ति कहते हैं—

(क) अभाव रूपी नाशका हेतु नहीं चाहिए—“यदि कोई कार्य (करणीय पदार्थ) हो, ता उसके लिए किसी (=कारण)की जरूरत हो सकती है; (नाश) जो कि (अभाव रूप होनेसे) कोई वस्तु ही नहीं है, उसके लिए कारणकी क्या जरूरत ?”^१

“जो कार्य (=कारणसे उत्पन्न) है वह अनित्य है, जो अ-कार्य (=कारणसे नहीं उत्पन्न) है, वह अ-विनाशी (=नित्य) है। (वस्तुका विनाश नित्य अर्थात् हमेशाके लिए होता है, इसलिए वह अ-कार्य=अ-हेतुक है; फिर इस प्रकार) अहेतुक होनेसे वह (=नाश) स्वभावनः (वस्तुमात्रका) अनुमरण करता है।”^२ और इस प्रकार विनाशके लिए हेतुकी जरूरत नहीं।

(ख) नश्वर या अनश्वर दोनों अवस्थाओंमें भावके नाशके लिए हेतु नहीं चाहिए—“यदि (हम उसे अनश्वर मान लें, तब) दूसरे (किसी (हेतु)से भावका नाश न मानेंगे, फिर ऐसे (अनश्वर भाव)की स्थिति के लिए हेतुकी क्या जरूरत ? (—अर्थात् भावका होना अहेतुक हो जायेगा)। (यदि हम भावको नश्वर मान लें, तो) वह दूसरे (हेतुओं=कारणों) के बिना भी नष्ट होगा, (फिर उसकी) स्थितिके लिए हेतु असमर्थ होंगे।”^३

^१ प्र० वा० ११२८२

^२ वहीं ११९५

^३ वहीं २१७०

“जो स्वयं अनश्वर स्वभाववाला है, उसके लिए दूसरे स्थापककी जरूरत नहीं; जो स्वयं नश्वर स्वभाववाला है, उसके लिए भी दूसरे स्थापककी जरूरत नहीं।”^१ इस तरह विनाशका नश्वर स्वभाववाला मानें या अनश्वर स्वभाववाला, दोनों हालतोंमें उसे स्थित रखनेवाले हेतुकी जरूरत नहीं।

(a) भावके स्वरूपसे नाश भिन्न हो या अभिन्न, दोनों अवस्थाओंमें नाश अहेतुक—आग और लकड़ी एकत्रित होती है, फिर हम लकड़ीका नाश और कोयले-राखकी उत्पत्ति देखते हैं। इसीको हम व्यवहारकी भाषामें “आगने लकड़ीको जला दिया—नाष्ट कर दिया” कहते हैं, किंतु वस्तुतः कहना चाहिए, “आगने कोयले-राखको उत्पन्न किया।” चूंकि लकड़ी हमारी नजरमें कोयले-राखमें अधिक उपयोगी (=मूल्यवान्) है, इसीलिए यहाँ भाषा द्वारा हम अपने लिए एक उपयोगी वस्तु देनेपर ज्यादा ज़रूरत है। यदि कोयला-राख लकड़ीमें ज्यादा उपयोगी होते तो हम “आगने लकड़ीका नाश कर दिया” की जगह कहें “आगने कोयला-राखको बनाया।” वस्तुतः जगलोंमें जहाँ मजदूर लकड़ीकी जगह कोयला बनाकर बेचनेमें ज्यादा लाभ देखते हैं, वहाँ “क्या काम करते हो” पृष्ठनपर यह नहीं कहें कि “हम लकड़ीका नाश करते हैं,” बल्कि कहें “हम कोयला बनाते हैं।” ताताके कारखानेमें (लाटेवाले) पत्थरका नाश और लोहे या फोलादका उत्पादन होता है; किंतु वहाँ नाशका स्वाभाविक (=अहेतुक) समझकर उसकी बात न कह, यही कहा जाता है, कि ताता प्रति वर्ष इतने करोड़ मन लाहा और इतने लाख मन फोलाद बनाता है। इसी भावका हमारे दार्शनिकने समझानेकी कोशिश की है।

प्रश्न है—आग (=कारण, हेतु) क्या करती है लकड़ीका विनाश या कोयलेकी उत्पत्ति? आप कहेंगे, लकड़ीका विनाश करती है। फिर सवाल होता है विनाश लकड़ीमें भिन्न वस्तु है या अभिन्न? अभिन्न माननेपर

आग जिस विनाशको उत्पन्न करती है, वह काष्ठ ही हुआ, फिर तो “विनाश” होनेका मतलब काष्ठका होना हुआ, अर्थात् काष्ठका विनाश नहीं हुआ, फिर काष्ठके अविनाशसे काष्ठका दर्शन होना चाहिए। “यदि (कहो) वही (आगसे उत्पन्न वस्तु काष्ठका) विनाश है, (इसलिए काष्ठका दर्शन नहीं होना; तो फिर प्रश्न होगा—) “कैसे (विनाशरूपी) एक पदार्थ (काष्ठ रूपी) दूसरे (पदार्थ)का विनाश होगा? (और यदि नाश एक भाव पदार्थ है, तो) काष्ठ क्यों नहीं दिखाई देता?”^१

(b) विनाश एक भिन्न ही भावरूपी वस्तु है यह माननेसे भी काम नहीं चलता—यदि वही, विनाश (मिर्फ काष्ठका अभाव नहीं बल्कि) एक दूसरा ही भावरूपी पदार्थ है; और “उस (भाव रूपी विनाश नामवाले दूसरे पदार्थ)के द्वारा ढँका होनेमें (काष्ठ हमें नहीं दिखाई देता); (तो यह भी ठीक नहीं) उस (एक दूसरे भाव=नाश)में (काष्ठका) आवरण (=आच्छादन) नहीं हो सकता, क्योंकि (ऐसा माननेपर नाशको वस्तुका आवरण मानना पड़ेगा, फिर तो वह) विनाश ही नहीं रह जायेगा (=विनष्ट हो जायगा)”^२ और इस प्रकार आग काष्ठके विनाशको उत्पन्न करती है, कर्मके अभायमें यह कहना भी गलत है।

और यदि आग द्वारा नाशकी उत्पत्ति मानें, तो “उत्पन्न होनेके कारण” उसे नाशमान मानना पड़ेगा, क्योंकि जिनने उत्पत्तिमान् भाव (=पदार्थ) हैं, सभी नाशमान होते हैं। “और फिर (नाशमान होनेसे जब नष्ट हो जाता है) तो (आवरण-मुक्त होनेमें) काष्ठका दर्शन होना चाहिए।

यदि कहो—नाश रूपी भाव पदार्थ काष्ठका हन्ता है। रामने श्यामको मार डाला (=नष्ट कर दिया), फिर न्यायाधीश रामको फाँसी चढ़ा देता है; किंतु रामके फाँसी चढ़ा देने—“हन्ताके नाश हो जाने—पर जैसे मृत (=नष्ट श्याम)का फिरसे अस्तित्वमें आना नहीं होता, उसी तरह यहाँ

भी”^१ (नश्वर स्वभाववाले नाश पदार्थके नाश हो जानेपर भी काष्ठ फिरसे अस्मिन्त्वमें नहीं आता) ।

किन्तु, यह दुष्टान्त गलत है ? राम श्यामके नाशमें “हन्ता (=राम) = (श्यामका) मरण नहीं है,” बल्कि श्यामका मरण है अपने प्राण, इन्द्रिय आदिका नाश होना । यदि श्यामके प्राण-इन्द्रिय आदिका नाश होता हटा दिया जावे, तो श्याम जरूर अस्मिन्त्वमें आ जायगा । किन्तु यहाँ आप ‘नाश पदार्थ = काष्ठका मरण’ मानते हैं, इसलिए नाश पदार्थके नाश हो जानेपर काष्ठका फिरसे अस्मिन्त्वमें आना चाहिए ।

(c) ‘नाश = एक अभिन्न भावरूपी वस्तु’ यह माननेसे भी काम नहीं चलेगा—“यदि (नाश कि) विनाश (भावरूपी वस्तु काष्ठसे) अभिन्न है, तो ‘नाश = काष्ठ’ है । तो (काष्ठ) = (नाश =) अ-सत्, अतएव (नाशक प्राण) उनका अनु नहीं हो सकती ।”

“नाशको (काष्ठसे) भिन्न या अभिन्न दो छ्वाड और नहीं माना जा सकता,” और हमने ऊपर देखा किया कि दोनों ही अवस्थाओंमें नाशके लिए हेतु (=कारण)को जरूरत नहीं, अतएव नाश अहेतुक होता है ।

यदि कहें—“नाशके अहेतुक माननेपर (यह) नित्य होगा, फिर (काष्ठका) भाव और नाश दोनों एक साथ रहनेवाले मानने पड़ेंगे ।” तो यह सचा ही गलत वृत्तियाद पर है, क्योंकि (नाश तो) असत् है (=अभाव) है, उसकी नित्यता कैसे होगी,”^२ नित्य-अनित्य होनेका सवाल भाव पदार्थके लिए होता है, गदहेकी सीमा—अ-सत् पदार्थ—के लिए नहीं ।

(७) कारण-समूहवाद—कार्य एकमें नहीं बल्कि अनेक कारणोंके इकट्ठा होने—कारण-सामग्री—में उत्पन्न होता है, अर्थात् अनेक कारण मिलकर एक कार्यको उत्पन्न करते हैं । इस सिद्धान्त द्वारा बौद्ध दार्शनिक जहाँ जगत्में प्रयोगतः मिद्ध वस्तुस्थितिकी व्याख्या करते हैं, वहाँ किसी एक

ईश्वरके कर्त्तापनका भी खंडन करते हैं। साथ ही यह भी बतलाते हैं कि स्थिरवाद—चाहे वह परमाणुओंका हो या ईश्वरका—कारणोंकी सामग्री (=इकट्टा होनेको) अस्तित्वमें नहीं ला सकता; यह क्षणिकवाद ही है, जो कि भावोंकी क्षणिकता—देश और कालमें गति—की वजहसे कारणोंकी सामग्री (=इकट्टा होना) करा सकता है।

“कोई भी एक (वस्तु) एक (कारण)से नहीं उत्पन्न होती, बल्कि सामग्री (=बहुतसे कारणोंके इकट्टा होने)से (एक या अनेक) सभी कार्योंकी उत्पत्ति होती है।”^१

“कार्योंके स्वभावों (=स्वरूपों)में जो भेद है, वह आकस्मिक नहीं, बल्कि कारणों (=कारण-सामग्री)से उत्पन्न होता है। उनके बिना (=कारणोंके बिना, किसी दूसरेसे) उत्पन्न होना (मानें तो कार्यके) रूप (=कोयलें)को उस (आग)से उत्पन्न कैसे कहा जायगा?”^२

“(चूँकि) सामग्री (=कारण-समुदाय)की शक्तियाँ भिन्न-भिन्न होती हैं, (अतः) उन्हींकी वजहसे वस्तुओं (=कार्यों)में भिन्न-रूपता दिखलाई पड़ती है। यदि वह (अनेक कारणोंकी सामग्री) भेद करनेवाली न होती, तो यह जगत् (विश्व-रूप नहीं) एक-रूप होता।”^३

मिट्टी, चक्का, कुम्हार अलग-अलग (किसी घड़े जैसे भिन्न रूपवाले) कार्यके करनेमें असमर्थ हैं; किन्तु उनके (एकत्र) होनेपर कार्य होता है; इससे मालूम होता है, कि संहत (=एकत्रित) हुई उन (=क्षणिक वस्तुओं)में हेतुपन (=कारणपन) है, ईश्वर आदिमें नहीं, क्योंकि (ईश्वर आदिमें क्षणिकता न होनेसे) अभेद (=एक-रसता) है।”^४

(८) प्रमाणपर विचार—मानवका ज्ञान जितना ही बढ़ता गया, उतना ही उसने उसके महत्त्वको समझा, और अपने जीवनके हर क्षेत्रमें मस्तिष्कको अधिक इस्तेमाल किया। यही ज्ञानकी महिमा आगे प्रयोगसिद्ध

^१ प्र० वा० ३।५३६

^२ वहीं ४।२४८

^३ वहीं ४।२४६

^४ वहीं २।२८

नही कल्पना-मिद्व रूपमें धर्म तथा धर्म-सहायक दर्शनमें परिणत हुई, यह हम उपनिषद्कालमें देख चुके हैं ? उपनिषद्के दार्शनिकोंका जितना जोर ज्ञानपर था, बुद्धका उममें भी कहीं अधिक उसपर जोर था, क्योंकि अविद्याको वह मारी बुराइयोंकी जड़ मानते थे और उसके दूर करनेके लिए आर्य-सत्य या निर्दोष ज्ञानको बहुत जरूरी समझते थे। पिछली गता-ब्दियोंमें जब भारतीयोंको अरबोंके नरकशास्त्रके संपर्कमें आनेका मौका मिला, तो ज्ञान और उसकी प्राणिक माधनोंकी ओर उनका ध्यान अधिक गया, यह हम नागार्जुन, कणाद, अक्षपाद आदिके वर्णनमें देख आए हैं। वसुबंधु, दिग्नाग, धर्मकीर्तिने उमी बातको अपना मुख्य विषय बनाकर अपने प्रमाण-शास्त्रकी रचना की। दिग्नागन अपने प्रधान ग्रंथका नाम “प्रमाणसमुच्चय” क्यों रखा, धर्मकीर्तिन भी उमी तरह अपने श्रेष्ठ ग्रंथका नाम प्रमाणवार्तिक क्यों घोषित किया, उमें हम उपरोक्त बातोंपर ध्यान रखते हुए अच्छी तरह समझ सकते हैं।

प्रमाण—प्रमाण क्या है ? धर्मकीर्ति- उत्तर दिया—“(दूसरे जगिमें) अज्ञान अर्थके प्रकाशक, अ-विगवार्दी (=धस्तु-स्थितिके विरुद्ध न जानेवाले) ज्ञानको कहते हैं।” अ-विमवाद क्या है ?—“(ज्ञानका कल्पनाके ऊपर नहीं) अर्थ-क्रियाके ऊपर स्थित होना।” इमीलिए किमी ज्ञानकी “प्रमाणता व्यवहार (=प्रयोग, अर्थक्रिया)में होती है।”^१

(**प्रमाण-संख्या**)—हम देख चुके हैं अन्य भारतीय दार्शनिक शब्द, उपमान, अर्थापत्ति आदि कितने ही और प्रमाणोंको भी मानते हैं। धर्मकीर्ति अर्थक्रिया या प्रयागको परमार्थ सत्की कमीटी मानते थे, इसलिए वह एमें ही प्रमाणोंको मान सकते थे, जो कि अर्थ-क्रियापर आधारित हों।

“(पदार्थ—अलग-अलग खेतोंपर स्व-लक्षण—शब्द आदिके प्रयोगके बिना केवल अपने रूपमें—मिलते हैं, अथवा कइयोंके बीचके सादृश्यको

लेनेपर सामान्य लक्षण—अनेकोंमें उनके आकारकी समानता—में मिलते हैं; इस प्रकार) विषयके (सिर्फ) दो ही प्रकार होनेसे प्रमाण भी दो प्रकारका ही होता है। (इनमें पहिला प्रत्यक्ष है और दूसरा अनुमान। प्रत्यक्षका आधार वस्तुका स्वलक्षण—अपना निजी स्वरूप—है, और यह स्वलक्षण) अर्थक्रियामें समर्थ होता है; (अनुमानका आधार सामान्य-लक्षण—अनेक वस्तुओंमें समानरूपता—है, और यह सामान्य लक्षण अर्थक्रियामें) असमर्थ होता है।^१

(क) प्रत्यक्ष प्रमाण—ज्ञानके साधन दो ही हैं, प्रत्यक्ष या अनुमान। प्रत्यक्ष क्या है?—“ (इन्द्रिय, मन और विषयके संयोग होनेपर) कल्पनासे बिलकुल रहित (जो ज्ञान होता है) तथा जो (किसी दूसरे साधन द्वारा अज्ञान अर्थका प्रकाशक है वह प्रत्यक्ष है, और वह (कल्पना नहीं) सिर्फ प्रति-अक्षमे ही सिद्ध होता है।” इस तरह प्रत्यक्ष वह अ-विसंवादी (=अर्थ-क्रियाका अनुसरण करनेवाला) अज्ञान अर्थका प्रकाशक ज्ञान है, जो कि विषयके संपर्कसे उस पहिले क्षणमें होता है, जब कि कल्पनाने वहाँ दखल नहीं दिया। धर्मकीर्त्तिने दिग्नागकी तरह प्रत्यक्षके चार भेद माने हैं—इन्द्रिय-प्रत्यक्ष, मानस-प्रत्यक्ष, स्वसंबंदन-प्रत्यक्ष और योगि-प्रत्यक्ष असंगके लोक-प्रत्यक्षका पता नहीं।

(a) इन्द्रिय-प्रत्यक्ष—“चारों आरसे ध्यान (=चिन्तन)को हटाकर (कल्पनासे मुक्त होनेके कारण) निश्चल (=स्तिमित) चित्तके साथ स्थित (पुरुष) रूपको देखता है, यही इन्द्रिय प्रत्यक्ष ज्ञान है।”^२ इन्द्रिय-प्रत्यक्ष हो जानेके “पीछे (जब वह) कुछ कल्पना करता है, और वह जानता है—मेरे (मनमें) ऐसी कल्पना (=यह खास आकार प्रकारका होनेसे घड़ा है) हुई थी; किन्तु (यह बात) पूर्वोक्त इन्द्रियमे (उत्पन्न) ज्ञानके वक्त नहीं होती।”^३ “इसीलिए सारे (चक्षु आदि वाले) इन्द्रिय-प्रत्यक्ष (व्यक्ति-)विशेष (मात्र)के बारेमें होते हैं; विशेष (वस्तुओंका स्वरूप

^१ प्र० वा० ३११

^२ वहीं ३।१२४

^३ वहीं ३।१२४

सामान्यमें मुक्त सिर्फ स्वलक्षण मात्र है, इसलिए उन)में शब्दोंका प्रयोग नहीं हो सकता।”^१ “इस (=घट वस्तु)का यह (वाचक, घट शब्द) है इस तरह (वाच्य-वाचकका जो) संबंध (है, उस)में जो दो पदार्थ प्रति-भासित हो रहे हैं, उन्हीं (वाच्य-वाचक पदार्थों)का (वह) संबंध है, (और जिस वस्तु उस वाच्य-वाचक संबंधका प्रयोग मन रूपना दीडता है) उस वक्त (वस्तु) इन्द्रियके सामनेमें हट गई रहती है (और मन अपने संस्कारके भीतर अवस्थित ताज और पराग दो कल्पना-वर्तोंको मिलाकर नाम देनेकी कोशिशमें रहता है)।

“(शंकर स्वामी जैसे कुछ ब्राह्मण-प्रमाणज्ञानी, प्रत्यक्ष-ज्ञानको इन्द्रिय-ज... होनेमें (शब्दके ज्ञानमें वर्चित) छोटे वस्तुके ज्ञानभी भाँति कल्पना-रहित (ज्ञान) वतानते हैं, और वस्तुके (ज्ञानका उस तरह) कल्पना-रहित होनेमें (वाच्य-वाचक रूपमें शब्द-अर्थ संबंधके) संबंधको कारण कहते हैं। ऐसोंके (मनमें) कल्पनाके (संज्ञा) अभावके कारण वस्तुओंका (साग ज्ञान) सिर्फ प्रत्यक्ष ही जागा, और (वस्तुओंको) संकेत (ज्ञानने)के लिए काटी उपाय न जानमें पाँछे (वस्तु होनेपर) भी वह (=संकेत-ज्ञान) नहीं हो सकेगा।”

(b) मानस-प्रत्यक्ष—द्विनागने प्रमाणसमुच्चयमें मानस-प्रत्यक्षकी व्याख्या करते हुए कहा—“पदार्थके प्रति राग आदिका जो (ज्ञान) है, वही (कल्पनारहित ज्ञान) मानस (-प्रत्यक्ष) है।” मानस प्रत्यक्ष स्वतंत्र प्रत्यक्ष नहीं रहेगा, यदि “पहिलेके इन्द्रिय द्वारा ज्ञान (अर्थ)को ही ग्रहण करे, क्योंकि ऐसी दशामें (पहिलेमें ज्ञान अर्थका प्रकाशक होनेसे अज्ञान-अर्थ-प्रकाशक नहीं बनएव वह) प्रमाण नहीं होगा। यदि (इन्द्रिय-ज्ञान द्वारा) अ-दृष्टको (मानस-प्रत्यक्ष) माना जाये, तो अंधे आदिको भी

^१ प्र० वा० ३।१२५, १२७

^२ वहीं ३।१२६

^३ वहीं ३।१४१-१४२

^४ “मानसं चार्थरागादि।”

(रूप आदि) अर्थोंका दर्शन (होता है यह) मानना होगा।^१ इस सबका ख्याल कर धर्मकीर्त्ति मानस-प्रत्यक्षकी व्याख्या करते हैं—

“(चक्षु आदि) इन्द्रियमे जो (विषयका) विज्ञान हुआ है, उमीको अनन्तर-प्रत्यय (=तुरन्त पहिले गुजरा कारण) बना, जो मन (=चेतना) उत्पन्न हुआ है. वही (मानस-प्रत्यक्ष है)। चूँकि (चक्षु आदि इन्द्रियोंसे ज्ञात रूप आदि ज्ञानमे) भिन्नको (मन प्रत्यक्षमें) ग्रहण करता है (इस-लिए वह ज्ञात अर्थका प्रकाशन नहीं, साथ ही मन द्वारा प्रत्यक्ष होनेवाले रूप आदिके विज्ञान इन्द्रियमे ज्ञान उन रूप आदिकोंमें संबद्ध है, जिनमें कि अंधे आदि नहीं देख सकतें, इसलिए) आँवके अंधोंकी (रूप....) देखनेकी बात नहीं आती।”^२

(c) स्वसंवेदन-प्रत्यक्ष—दिग्गगने इसका लक्षण करते हुए कहा—
“(चक्षु-इन्द्रियमे गृहीत रूपका ज्ञान मनमे गृहीत रूप-विज्ञानका ज्ञान होनेके बाद रूप आदि) अर्थके प्रति अपने भीतर जो राग (द्वेष) आदिका संवेदन (=अनुभव) होता है, (वही) कल्पना-रहित (ज्ञान) स्वसंवेदन (-प्रत्यक्ष) है।”^३ इसके अर्थको अपने वार्त्तिकसे स्पष्ट करते हुए धर्म-कीर्त्तिने कहा—

“राग (सुख) आदिके जिस स्वरूपको (हम अनुभव करते हैं वह) किसी दूसरे (इन्द्रिय आदिमें) संबंध नहीं रखता, अतः उसके स्वरूपके प्रति (वाच्य-वाचक) संकेतका प्रयोग नहीं हो सकता (और इसीलिए) उसका जो अपने भीतर संवेदन होता है, वह (वाचक शब्दसे) प्रकट होने लायक नहीं है।”^४ इस तरह अज्ञात अर्थका प्रकाशक, कल्पनारहित तथा अवि-संवादी होनेसे राग-सुख आदिका जो अनुभव हम करते हैं, वह स्वसंवेदन-प्रत्यक्ष भी इन्द्रिय-और मानस-प्रत्यक्षसे भिन्न एक प्रत्यक्ष है। इन्द्रिय-प्रत्यक्ष-

^१ प्र० वा० ३।२३६

^२ वहीं ३।२४३

^३ “अर्थरागादि स्वसंबित्तिरकल्पिका”—प्रमाण-समुच्चय ।

^४ प्र० वा० ३।२४६ -

में हम किसी इन्द्रियके एक विषय (=रूप, गंध)का ज्ञान प्राप्त करते हैं; मानस प्रत्यक्ष हमे उससे आगे बढ़कर इन्द्रियसे जो यह ज्ञान प्राप्त हुआ है, उसका अनुभव कराता है, और इस प्रकार अब भी उसका संबंध विषयसे जुड़ा हुआ है। किन्तु, स्वमनदन प्रत्यक्षमें हम इन्द्रियके (रूप-)ज्ञान और उस इन्द्रिय-ज्ञानके ज्ञानसे आगे तथा विक्कल भिन्न राग-द्वेष, या सुख-दुःख . . . का प्रत्यक्ष करने हैं।

(d) योगि-प्रत्यक्ष^१—उपरोक्त ज्ञान प्रकारके प्रत्यक्षोंके अनिश्चित बौद्धोंने एक चौथा प्रत्यक्ष योगि-प्रत्यक्ष माना है। अज्ञान-प्रकाशक अविमंवादी—प्रत्यक्षोंके ये विशेषण यहाँ भी लिये गए हैं साथ ही कहा है—“उन (योगियों)का ज्ञान भावनासे उत्पन्न कल्पनाके ज्ञानसे रहित स्पष्ट ही भासित होता है। (स्पष्ट उल्लिख कदा कि) काम शोक, भय, उन्माद, चार, स्वप्न आदिके कारण भ्रमम पण (अशक्ति) अ-भन (=अ-सत्) पदार्थोंका भी सामने अवस्थित ही भासित देखते हैं, लेकिन वह स्पष्ट नहीं होते। जिस (ज्ञान)में विकल्प (=कल्पना) मिला रहता है, वह स्पष्ट पदार्थके रूपमें भासित नहीं होता। स्वप्नमें (देखा पदार्थ)भी स्मृतिमें आता है; किन्तु वह (जागनेकी अवस्थामें) वैम (=विकल्परहित) पदार्थके साथ नहीं स्मरणमें आता।”^२

समाधि (=चिन्तको एकाग्रता) आदि भावनामें प्राप्त जितने ज्ञान है, सभी योगि-प्रत्यक्ष-प्रमाणमें नहीं आते; वरिष्ठ “उनमें बड़ी भावनासे उत्पन्न (ज्ञान) प्रत्यक्ष-प्रमाणमें अभिप्रेत है, जा कि पहिले (अज्ञान-प्रकाशक आदि) की भांति सत्वादी (=अर्थक्रियाको अनुसरण करनेवाला) ही; बाकी (दूसरे, भावनामें उत्पन्न ज्ञान) भ्रम है।”^३

प्रत्यक्ष ज्ञान होनेके लिए उसे कल्पना-रहित होना चाहिए, इसपर जोर दिया गया है। इन्द्रिय-प्रत्यक्ष तक कल्पनामें रहित होना आसानीसे समझा जा सकता है; क्योंकि वहाँ हम देखते हैं कि सामने घड़ा देखनेपर नेत्रपर पड़े

घड़ेके प्रतिबिंबका जो पहिला दबाव ज्ञानतंतुओं द्वारा हमारे मस्तिष्कपर पड़ना है, वह कल्पना-रहित होता है। पहिले दबावके बाद एक छाप (=प्रतिबिंब) मस्तिष्कपर पड़ना है, फिर मस्तिष्कमें संस्काररूपमें पहिलेके देखे घड़ोंके जो प्रतिबिंब (या प्रतिबिंब-संतान) मौजूद हैं, उनसे इस नए प्रतिबिंब (या लगानार पड़ रहे प्रतिबिंब-संतान)को मिलाया जाता है—अब यहाँ कल्पनाका आरम्भ हो गया। फिर जिस प्रतिबिंबसे यह नया प्रतिबिंब मिल जाता है, उसके वाचक नामका स्मरण होता है, फिर इस नए प्रतिबिंबवाले पदार्थका नामकरण किया जाता है। यहाँ कहीं तक कल्पनारहित ज्ञान रहा, और कहींमें कल्पना शुरू हुई, यह समझना उस प्रथम दबावके द्वारा आसान है; किंतु जहाँ बाहरी वस्तुके दबावकी बात नहीं रहती, वहाँ कल्पनाके आरंभकी सीमा निर्धारित करना—खासकर यांगिप्रत्यक्ष जैसे ज्ञानमें—बहुत कठिन है। इसीलिए कल्पनाकी व्याख्या करते हुए धर्मकीर्त्तिने लिखा—

“जिस (विषय, वस्तु)में जो (ज्ञान, दूसरेमें पृथक् करनेवाले) शब्द-अर्थ (के संबन्ध)को ग्रहण करनेवाला है, वह ज्ञान उस (विषय)में कल्पना है। (वस्तुका) अपना रूप शब्दार्थ (=शब्दका विषय) नहीं होना, इसलिए वहाँका सारा (ज्ञान) प्रत्यक्ष है।”

इस तरह चाहे ज्ञानका विषय बाहरी वस्तु हो अथवा भीतरी विज्ञान; जब तक समानता असमानताको लेकर प्रयुक्त होनेवाले शब्दार्थको अवकाश नहीं मिल रहा है, तब तक वह प्रत्यक्षकी सीमाके भीतर रहता है।

(प्रत्यक्षाभास)—चार प्रकारके प्रत्यक्षज्ञानको बतला चुके। किन्तु ज्ञान ऐसे भी है, जो प्रत्यक्ष-प्रमाण नहीं है, और देखनेमें प्रत्यक्षसं लगत है; ऐसे प्रत्यक्षाभासोंका भी परिचय होना जरूरी है, जिसमें कि हम गलत रास्ते पर न चले जायें। दिग्नागने ऐसे प्रत्यक्षाभासोंकी संख्या चार बतलाई

है—“भ्रान्तिज्ञान, संवृत्तिमत्-ज्ञान, अनुमानानुमानिक-स्मार्ताभिलाषिक और नैमिरि जान ।” (१) भ्रान्तिज्ञान मरुभमिकी बालुकामें जलका जान है । (२) संवृत्तिवाला जान फर्जी द्रव्यके गूण आदिका जान—“यह अमुक द्रव्य है, अमुक गुण है ।” (३) अनुमान (=लिंग, धूम) आनुमानिक (=लिंगी आग)के संकेतवाली स्मृतिके अभिलाष (=वचनके विषय) वाला जान—“यह घडा है ।” (४) नैमिरि जान वह जान है जो कि इन्द्रियमें किसी तरहके विचारके कारण जाता है, जैसे कामला रोगवालेको सभी चीजें पानी मालूम जाती हैं; उदम पहिले “गिन प्रकारके प्रत्यक्षा-भास कल्पना-रहित जान है, (जो कल्पना-रहित जानके कारण ही प्रत्यक्षके भीतर नहीं गिने जा सकते), और एक (=नैमिरि) कल्पना-रहित है किन्तु आश्रय (=इन्द्रिय)में विचार होनेके कारण उत्पन्न होता है (उस लिए प्रत्यक्ष जानमें नहीं आगच्छता—ये विचार प्रकारके प्रत्यक्षाभास ।”

(ख) अनुमान-प्रमाण—प्रमितका जान दो प्रकारमें हो सकता है, एक अपने स्वरूपमें, जैसा कि प्रत्यक्षमें देखकर जाता है; दूसरा, दूसरेके रूपमें, जैसे धुआँ देखकर एक दूसरा (=रसो-धिरही) आगका रूप याद आता है, और इस प्रकार दूसरेके रूपमें उस धुआँके लिंग (=चिह्न) वाली आगका जान होता है—यह अनुमान है। चूंकि पदार्थका “स्वरूप और पर-रूप दो ही तरहमें जान जाता है, अन. प्रमाणके विषय (भेद) दो ही प्रकारके होते हैं—एक प्रत्यक्ष प्रमाणका विषय और दूसरा अनुमानका विषय ।

किन्तु “(जो पररूपमें अनुमान जान जाता है, वह जैसी (वस्तुस्थिति) है, उसके अनुमान नहीं लिया जाता, इसलिए (यह) दूसरे तरहका (ज्ञान) भ्रान्ति है । (फिर प्रश्न होता है) यदि (वस्तुका अपने-नहीं) पर-रूपसे

‘“भ्रान्तिसंवृत्तिसज्ज्ञानं अनुमानानुमानिकम् । स्मार्ताभिलाषिकं चेति प्रत्यक्षाभं सतैमिरम् ।”—प्रमाण-समुच्चय ।

ज्ञान होता है, तो (वह भ्रान्ति है) और भ्रान्तिको प्रमाण नहीं कह सकते (क्योंकि वह अविश्ववादी नहीं होगी) । (उत्तर है—) भ्रान्तिको भी प्रमाण माना जा सकता है, यदि (उस ज्ञानका) अभिप्राय (जिस अर्थसे है, उस अर्थ)से अ-विश्ववाद न हो (=उसके विरुद्ध न जाये; क्योंकि) दूसरे रूपसे पाया ज्ञान भी (अभिप्रेत अर्थका विश्ववादी) देखा जाता है ।^१ यही पहाड़में देखे धुएँवाली आगके ज्ञानको हम अपने रूपसे नहीं पा, रसोईघर वाली आगके रूपके द्वारा पाते हैं, परन्तु हमारे इस अनुमान ज्ञानसे जो अभिप्रेत अर्थ (पहाड़की आग) है, उसमें उसका विरोध नहीं है ।

(a) अनुमानकी आवश्यकता—“वस्तुका जो अपना स्वरूप (=स्वलक्षण) है, उसमें कल्पना-रहित प्रत्यक्ष प्रमाणकी जरूरत होती है (यह बतला चुके हैं); किन्तु (अनेक वस्तुओंके भीतर जो) सामान्य है, उसे कल्पनाके बिना नहीं ग्रहण किया जा सकता, इसलिए इस (सामान्यके ज्ञान)में अनुमानकी जरूरत पड़ती है ।”^२

(b) अनुमानका लक्षण—किसी “संबंधी (पदार्थ, धूमसे संबंध रखनेवाली आग)के धर्म (=लिंग, धूम)से धर्मी (=धर्मवाली, आग)के विषयमें (जो परोक्ष) ज्ञान होता है, वह अनुमान है ।”^३

पहाड़में हम दूरसे धुआँ देखते हैं, हमें रसोईघर या दूसरी जगह देखी आग याद आती है, और यह भी कि “जहाँ-जहाँ धुआँ होता है, वहाँ-वहाँ आग होती है” फिर धुआँको हेतु बनाकर हम जान जाते हैं कि पर्वतमें आग है । यहाँ आग परोक्ष है, इसलिए उसका ज्ञान उसके अपने स्वरूपसे हमें नहीं होता, जैसा कि प्रत्यक्ष आगमें होता है; दूसरी बात है, कि हमें यह ज्ञान सद्यः नहीं होता, बल्कि उसमें स्मृति, शब्द-अर्थ-संबंध—अर्थात् कल्पना—का आश्रय

^१ वहीं ३।५५, ५६

^२ प्र० वा० ३।७५

^३ वहीं ३।६२ “अटूट संबंधवाले (दो) पदार्थों (मेंसे एक)का दर्शन उस (=संबंध)के जानकारके लिए अनुमान होता है” (अनन्तरीयकार्थ-दर्शनं तद्विदोऽनुमानम्—वसुबन्धुकी वादविधि) ।

लेना पड़ता है ।

(प्रमाण दो ही)—प्रमाण द्वारा ज्ञेय (= प्रमेय) पदार्थ स्वरूप और पर-रूप (= कल्पना-रहित, कल्पना-युक्त) दो ही प्रकारसे जाने जाते हैं । इनमें पहिला प्रत्यक्ष रहने जाना जाता है, दूसरा परीक्ष (अ-प्रत्यक्ष) रहने । “प्रत्यक्ष और परीक्ष छोड़ और कोई (तीसरा) प्रमेय सभव नहीं है, इसलिए प्रमेयके (सिर्फ) दो होनेके कारण प्रमाण भी दो ही होने है । दो तरहके प्रमेयोंके देखनेमें (प्रमाणोंकी) संख्या दो (बढाकर) तीन या (घटाकर) एक करना भी गलत है ।”^१

(c) अनुमानके भेद—कणाद, प्रस्तावनाके अनुमानका एक ही माना था, इसलिए अपने पूर्ववर्ती “ऋषि”के पक्षपर चलते हुए प्रशस्तपाद जैसे थोड़ेसे अपवादोंके साथ आज तक ब्राह्मण नैयायिक उन एकही मानते आ रहे हैं । अनुमानके स्वार्थ-अनुमान, परार्थ-अनुमान ये दो भेद रहितपहिल आचार्य दिग्गाने किया ।^२ दो प्रकारके अनुमानोंमें स्वार्थ-अनुमान वह अनुमान है, जिसमें तीन प्रकारके हेतुओं (= लिंग, चिह्नों, धूम आदि)में किसी प्रमेयका ज्ञान आने लिए (= स्वार्थ) किया जाता है ।^३ परार्थ-अनुमानमें उन्ही तीन प्रकारके हेतुओं द्वारा दूसरेके लिए (= परार्थ) प्रमेयका ज्ञान कराया जाता है ।

(d) हेतु (= लिंग) के धर्म—परार्थ (= प्रमेय)के जिसे धर्मको हम देख कर कल्पना द्वारा उसके अस्तित्वका अनुमान करते हैं, वह हेतु है । अथवा “पक्ष (= आग)का धर्म हेतु है जा कि पक्ष (= आग)के अंश (= धर्म, धूम)से व्याप्त है ।”^४

“हेतु सिर्फ तीन तरहके होते हैं”—कार्य-हेतु, स्वभाव-हेतु, और अनुपलब्धि-हेतु । हम किसी पदार्थका अनुमान करते हैं उसके कार्यमें—“पहाड़में आग है धुआँ होनेमें” । यहाँ धुआँ आगका कार्य है, इस तरह

^१ प्र० वा० ३।६३, ६४

^२ देखो, न्यायविन्दु २।३

^३ धर्मोत्तर (न्यायविन्दु, पृ० ४२)

^४ प्र० वा० १।३ “वहीं”

कार्यसे उसके कारण (=आग) का हम अनुमान करते हैं। इसलिए “धुआँ होनेसे” यह हेतु कार्य-हेतु है।

“यह सामनेकी वस्तु वृक्ष है, शीशम होनेसे”, यहाँ “शीशम होनेसे” हेतु दिया गया है। वृक्ष सारे शीशमोंका स्वभाव (=स्वरूप) है, सामनेकी वस्तुको यदि हम शीशम समझते हैं, तो उसे इस स्वभाव-हेतुके कारण वृक्ष भी मानना पड़ेगा।

“मेजपर गिलास नहीं है”, “उपलब्धि-योग्य स्वरूपवाला होनेपर भी उसकी उपलब्धि न होनेसे” यह अनुपलब्धि हेतुका उदाहरण है। गिलास ऐसी वस्तु है, जो कि वहाँ होनेपर दिखाई देगा, उसके न दिखाई देने (उपलब्धि न होने)का मतलब है, कि वह मेजपर नहीं है। गिलासकी अनुपलब्धि यहाँ हेतु बनकर उसके न होनेको सिद्ध करती है।

अनुमानमें किसी वानको सिद्ध करनेके लिए, कार्य-, स्वभाव-, अनुपलब्धिके रूपमें तीन प्रकारके हेतु दर्मीलिए होते हैं, क्योंकि हेतुवाले इन धर्मोंके बिना धर्मी (=साध्य, आग) कभी नहीं होता—इस धर्मका धर्मीके साथ अ-बिनाभाव संबंध है। हम जानते हैं “जहाँ धुआँ होता है वहाँ आग जरूर रहती है,” “जो जो शीशम है वह वृक्ष जरूर होता है,” “आँखसे दिखाई पड़नेवाला गिलास होनेपर जरूर दिखाई देता है, न दिखाई देनेका मतलब है नहीं होना।”

(९) मन और शरीर (क) एक दूसरेपर आश्रित—मन और शरीर अलग हैं या एक ही हैं, इसपर भी धर्मकीर्त्तने अपने विचार प्रकट किए हैं। बौद्ध-दर्शनके बारेमें लिखते हुए हम पहिले बतला चुके हैं, और आगे भी बतलायेंगे, कि बौद्ध आत्माका नहीं मानते, उसकी जगह वह चित्त, मन और विज्ञानको मानते हैं, जो तीनोंही पर्याय हैं। मन शरीर नहीं है, किन्तु साथ ही “मन कायाके आश्रित है।”^१ इन्द्रियाँ काया (=शरीर)में होती हैं, यह हम जानते हैं, और “यद्यपि इन्द्रियोंके बिना बुद्धि (=मन, ज्ञान)

नहीं होता, साथ ही इन्द्रियाँ भी बुद्धिके बिना नहीं होती, इस तरह दोनों (—इन्द्रियाँ और बुद्धि) अन्योन्य—हेतुक (—एक दूसरेपर निर्भर हैं), और इसमें (मन और काया) का अन्योन्य-हेतुक होना (भिन्न है)।

(ख) मन शरीर नहीं—मन और शरीरका इस तरह एक दूसरेपर आश्रित होना—दोनोंमें अविनाभाव संबंध जाना—हमें इन परिणामपर पहुँचाता है, कि मन शरीरमें सर्वथा भिन्न तत्त्व नहीं है, वह शरीरका ही एक अंश है; अथवा मन और शरीर दोनों उन्हीं भौतिक तत्त्वोंके विकास हैं, अतः तत्त्वतः उनमें कोई भेद नहीं—भूतमें ही चैतन्य है, जा चैतन्य है वह भूत है। धर्मकीर्ति अन्य बातों दार्शनिकोंकी भांति भूत-चैतन्यवाद (भौतिकवाद या जड़वाद)का खंडन करते हुए कहते हैं—“प्राण—अपान (—श्वास-प्रश्वास), इन्द्रियाँ और बुद्धि (—मन)की उत्पत्ति अपनेपे समानता रखनेवाले (—सजातीय) पदोंके कारणके बिना केवल शरीरसे ही नहीं होती। यदि उस तरहकी उत्पत्ति (—जन्मग्रहण) होती, तो (प्राण-अपान-इन्द्रिय-बुद्धिवाले शरीरमें उत्पन्न होनेका) नियम न रहता (और जिस किसी भूतमें जीवन—प्राण अपान-इन्द्रिय-बुद्धि वाला शरीर उत्पन्न होता)।”^१

जीवनवाले बीजमें ही दूसरे जीवनकी उत्पत्ति होती है, यह भी इस बातकी दलील है, कि मन (—चैतना) केवल भूतोंकी उपज नहीं है। कहीं-कहीं जीवन-बीजके बिना भी जीवन उत्पन्न होता दिखाई देता है, जैसेकि वर्षामें क्षुद्रकीट; इसका उत्तर देने हुए धर्मकीर्ति कहते हैं—

“पृथिवी आदिका ऐसा कोई अंश नहीं है, जहाँ स्वेदज आदि जन्तु न पैदा होते हों, इसमें भालूम होना है, मत्र (भूतमें उत्पन्न होने) दिखाई देनेवाली वस्तुएँ) बीजात्मक है।”^२

“यदि अपने सजातीय (जीवनमुक्त कारण)के बिना इन्द्रिय आदिकी उत्पत्ति मानी जाय, तो जैसे एक (जगहके भूत जीवनके रूपमें) परिणत

हो जाते हैं; उसी तरह सभी (भूत परिणत हो जाने चाहिए); क्योंकि (पहिले जीवन-शून्य होनेसे सभी) एकसे हैं, (लेकिन हर कंकड़ और डलेको सजीव आदमीके रूपमें परिणत होते नहीं देखा जाता)।”^१

“बत्ती (तेल) आदिकी भाँति (कफ, पित्त आदि) दोषों द्वारा देह विगुण (=मृत) हो जाना है—यह कहना ठीक नहीं; ऐसा होता तो मरनेके बाद भी (कफ, पित्त आदि) दोषोंका शमन हो जाता है (फिर तो दोषोंके शमनसे विगुणता हट जानेके कारण मृतकको) फिर जी जाना चाहिए।

“यदि कही (जलाकर) आगके निवृत्त (=शान्त) हो जानेपर भी काष्ठके विकार (=कोयले या राख)की निवृत्ति (पहिले काष्ठके रूपमें परिणति) नहीं होती, उसी तरह (मृत शरीरकी भी कफ आदिके शान्त होनेपर भी सजीव शरीरके रूपमें) परिणति नहीं होती—यह कहना ठीक नहीं, क्योंकि चिकित्साके प्रयोगसे (जब दोषोंको हटाया जाता है, तो शरीर प्रकृतिस्थ हो जाता है किन्तु यह शरीरके सजीव होते ही होते)।

“(दोषोंसे होनेवाले विकारोंकी निवृत्ति या अनिवृत्ति सभी जगह एक सी नहीं है) कोई वस्तु कहीं-कहीं न लौटने देनेवाले (=अनिवर्त्य) विकार की जनक (=उत्पादक) होती है, जैसे आग काष्ठके बारेमें (अनिवर्त्य विकारकी जनक) है; और कही उलटा (=निवर्त्य विकार-जनक) है, जैसे (वही आग) सुवर्णमें। पहिले (काष्ठकी आग)का थोड़ा भी विकार (=काला आदि पड़ जाना) अनिवर्त्य (=न लौटाया जानेवाला) है। (किन्तु दूसरे सोना-आगमें जो) लौटाया जा सकने-वाला (=प्रत्यानेय) विकार है, वह फिर (पूर्ववत् पिछले) ठोस सोनेकी तरह हो सकता है।

“(जो कुछ) असाध्य कहा जाता है, (वह रोगों और मृत्युके कारण कफ आदि दोषोंके) निवारक (औषधों)के दुर्लभ होनेसे अथवा आयुकी

क्षयकी वजहसे (कहा जाता है) । यदि (भौतिकवादियोंके मतानुसार) केवल (भौतिक दोष ही मृत्युके कारण हों) तो (ऐसे दोषोंका हटाना) असाध्य नहीं हो सकता ।

“(माना जाता है कि साँप काटनेपर जब तक जीवन रहता है तब तक विष सारे शरीरमें फैलता जाता है, किन्तु शरीरके निर्जीव हो जानेपर विष काटे स्थानपर जमा हो जाता है; उम तरह तो यदि भूत ही चेतना होती, तो (शरीरके) मर जानेपर विष आदिके (शरीरके अन्य स्थानोंमें हटकर एक स्थानपर) जमा होनेमें (शरीरके बाकी स्थानों) अथवा कटे (स्थान)के काट डालनेसे (बाकी शरीरमें निर्जीवताकी) विकारके हेतु (=विष)के हट जानेसे वह (शरीर) क्यों नहीं मॉम लेने लगता ? (उममें पता लगता है कि चेतना भूत ही नहीं है, बल्कि उममें भिन्न वस्तु है, यद्यपि दोनों एक दूसरेके आश्रित होनेसे अलग-अलग नहीं रह सकते) ।

“(भूतसे चेतनाकी उत्पत्ति माननेपर भूत उपादान और चेतना उपादेय हुई फिर) उपादान (=शरीर)के विकारके बिना उपादेय (=चेतना)में विकार नहीं किया जा सकता, जैसे कि मिट्टीमें विकार बिना (मिट्टीके बने) कमोंर आदिमें (विकार नहीं किया जा सकता) । किसी वस्तुके विकार-युक्त हुए बिना जो पदार्थ विकारवान् होता है, वह वस्तु उस (पदार्थ)का उपादान नहीं (हो सकती); जैसे कि (एकके विकारके बिना दूसरी विकार-युक्त होनेवाली) गाय और नीलगायमें (एक दूसरेका उपादान नहीं हो सकती); उमी तरह मन और शरीरकी भी (बात है, दोनोंमेंसे एकके विकार-युक्त हुए बिना भी दूसरेमें विकार देखा जाता है) ।”^१

(ग) मनका स्वरूप—“स्वभावसे मन प्रभास्वर (=निर्विकार) है, (उसमें पाए जानेवाले) मल आगन्तुक (आकाशमें अंधकार, कुहरा आदिकी भाँति अपनेसे भिन्न) हैं ।”^२

४. दूसरे दार्शनिकोंका खंडन

धर्मकीर्त्तिने अपने ग्रंथ प्रमाण-वार्त्तिकमें अपने दार्शनिक सिद्धान्तोंका समर्थन और प्रतिपादन ही नहीं किया है, बल्कि उन्होंने अपने समय तककी हिन्दू दार्शनिक प्रगतिकी आलोचना भी की है। जिन दार्शनिकोंके ग्रंथोंको सामने रखकर उन्होंने यह आलोचना की है, उनमें उद्योतकर और कुमारिल जैसे प्रमुख ब्राह्मण दार्शनिक भी है। हमने पुनरुक्ति और ग्रंथ-विस्तारके डरसे उनके बारेमें अलग नहीं लिखा, किन्तु यहाँ धर्मकीर्त्तिकी आलोचनासे उनके विचारोंको हम जान सकते हैं।

(१) नित्यवादियोंका सामान्यरूपसे खंडन—पहिले हम उन सिद्धान्तोंको ले रहे हैं, जिन्हे एकसे अधिक दार्शनिक सम्प्रदाय मानते हैं।

(क) नित्यवादका खंडन—अनित्यवाद (=क्षणिकवाद)का घोर पक्षपाती होनेसे बौद्धदर्शन नित्यवादका जवर्दस्त विरोधी है। भारतके बाकी सारे ही दार्शनिक किसी-न-किसी रूपमें नित्यवादको मानते हैं, जैन और मीमांसक जैसे आत्मवादी ही नहीं चार्वाक जैसे भौतिकवादी भी भूतके सूक्ष्मतम अवयवका क्षणिक (=अनित्य) कहनेके लिए तैयार नहीं थे, जैसे कि पिछली सदी तकके यूरोपके यान्त्रिक भौतिकवादी विश्वका मूल ईंटों—परमाणुओं—का क्षणिक कहनेके लिए तैयार न थे।

दिग्नाग कहते हैं^१—“कारण (स्वयं) विकारको प्राप्त होकर ही दूसरी (चीज)का कारण हो सकता है।” धर्मकीर्त्तिने कहा—“जिसके होनेके बाद जिस (वस्तु)का जन्म होता है, अथवा (जिसके) विकारयुक्त होनेपर (दूसरी वस्तु)में विकार होता है, उसे उस (पीछेवाली वस्तु)का कारण कहते हैं।”^२

इस प्रकार कारण वही हो सकता है, जिसमें विकार हो सकता है। “नित्य (वस्तु) में यह (बात) नहीं हो सकती, अतः ईश्वर आदि (जां नित्य

^१ “कारणं विकृतिं गच्छज्जायतेऽन्यस्य कारणम्”

^२ प्र० वा० २।१८१-८२

पदार्थ) हैं, उनमें (कोई वस्तु) उत्पन्न नहीं हो सकती।”

“जिसे अनित्य नहीं कहा जा सकता, वह किसी (चाज) का हेतु नहीं हो सकता। (नित्यवादी) विद्वान् उमी (स्वरूप) का नित्य कहने हैं जो स्वभाव (=स्वरूप) विनाष्ट नहीं होता।”

यह भी बनला चूके हैं कि धर्मकीर्ति परमार्थ-मत् उमी वस्तुको मानने हैं, जो कि अर्थवाली (=मार्थक) क्रिया (करने) में समर्थ हो। नित्यमें विकारका सर्वथा अभाव होनेमें क्रिया हो ही नहीं सकती। आत्मा, ईश्वर, इन्द्रिय आदिमें अगोचर है, साथ ही वह नित्य होनेके कारण निष्क्रिय भी है; इतनेपर भी उनके अस्तित्वकी प्राप्ति करना यह भाहम मात्र है।

(ख) आत्मवादका खंडन—ब्राह्मिक और बौद्ध-दर्शनको छोड़ बाकी सारे भारतीय दर्शन आत्माको एक नित्य चेतन पदार्थ मानते हैं। बौद्ध अनात्मवादी है, अर्थात् आत्माको नहीं मानते। आत्माको न माननेपर भी क्षण-क्षण परिवर्तमशाल चेतना-प्रवाह (=विज्ञान-मंति) एकमें दूसरे शरीरमें जुड़ना (=प्रतिमधि ग्रहण करना) रहता है, इसे हम पहिल बनला चूके हैं। चेतना (=मन या विज्ञान) मदा कायाश्रित रहता है। जब कि एक शरीरका दूसरे शरीरमें एकदम मन्निकटका संबंध नहीं है, मरनेवाला क शरीर भनोकपर है और उसके बादका सजीव बननेवाला क शरीर मंगललोकमें; ऐसी अवस्थामें क शरीरको छोड़ क शरीर तक पहुँचनेमें बीचकी एक अवस्था होगी, जिसमें विज्ञानका कायासे बिलकुल स्वतंत्र मानना पड़ेगा, फिर “मन कायाश्रित है”—कहना गलत होगा। इसका उत्तर बौद्ध कह सकते हैं, कि हम मनको एक नहीं बल्कि प्रवाह मानते हैं, प्रवाहका अर्थ निरन्तर—अ-विच्छिन्न चली जाती एक वस्तु नहीं, बल्कि, हर क्षण अपने रूपमें विच्छिन्न—नर्वथा नष्ट—होती, तथा उसके बाद उमी तरहकी किन्तु बिलकुल नई चीजका उत्पन्न होना, और इस नष्ट-उत्पत्ति-नष्ट-उत्पत्ति में एक विच्छिन्न प्रवाहका

जारी रहना । चेतन-प्रवाह इसी तरहका विच्छिन्न प्रवाह है, वह जीवन-रेखा मालूम होता है, किन्तु है जीवन-विन्दुओंकी पांती । फिर प्रवाहको विच्छिन्न मान लेनेपर “मन कायाश्रित”का मतलब मनके हर एक “विन्दु”को बिना कायाके नहीं रहना चाहिए । क शरीर—जो कि स्वयं क्षण-क्षण परिवर्तनशील शरीर-निर्मापक मूल विन्दुओं (=कणों)का विच्छिन्न प्रवाह है—का अन्तिम चित्त-विन्दु नष्ट होता है, उसका उत्तराधिकारी ख शरीरके साथ होता है । क शरीर(-प्रवाह)के अन्तिम और ख शरीर(-प्रवाह)के आदिम चित्त-विन्दुओं (क-चित्त, ख-चित्त)के बीच यदि किसी ग चित्त-विन्दुको भाँनें तब न आक्षेप किया जा सकता है, कि ग चित्त-विन्दु कायाके बिना है । इस तरह स्थिर (=नित्य या चिरस्थायी) नहीं बल्कि बिजलीकी चमकसे भी बहुत तेज गतिमें “आँख मिचौनी” करनेवाले चित्त-प्रवाहके (अनात्म तत्त्व)को मानते हुए भी वह एकसे अधिक शरीरों (=शरीर-प्रवाहों)में उसका जाना सिद्ध करते हैं ।

(२) नित्य आत्मा नहीं—आत्माको नित्य माननेवाले वैसा मानना सबसे जरूरी इस बातके लिए समझते हैं, कि उसके बिना बंध—जन्म-मरणमें पड़कर दुःख भोगना, और मोक्ष—दुःखोंमें छूटकर परम “सुखी” हो विचरण करना—दोनों संभव नहीं । इसपर धर्मकीर्त्ति कहते हैं—

“दुःखकी उत्पत्तिमें कारण (=कर्म) बंध है, (किन्तु) जो नित्य है (वह निष्क्रिय है इसलिए) वह ऐसा (कारण) कैसे हो सकता है ? दुःखकी उत्पत्ति न होनेमें कारण (कर्मसे उत्पन्न बंधसे) मोक्ष (मुक्त होना) है, जो नित्य है, वह ऐसा (कारण) कैसे हो सकता है ? (वस्तुतः) जिसे अनित्य (=क्षणिक) नहीं कहा जा सकता, वह किसी (चीज)का कारण नहीं हो सकता । . . . नित्य उस स्वरूपको कहते हैं, जो कि नष्ट नहीं होता । इस लज्जाजनक दृष्टि (=नित्यताके सिद्धान्त)को छोड़कर उसे (=आत्माको) (अतः) अनित्य कहो ।”^१

(b) नित्य आत्माका विचार (=सत्काय दृष्टि) सारी बुराइयोंकी जड़—“मैं सुखी होऊँ या दुःखी नहीं होऊँ—यह तृष्णा करते (पुरुष)को जो ‘मैं’ ऐसी ब्याल (=बुद्धि) होती है, बड़ी महज आत्मवाद (=सत्त्व-दर्शन) है। ‘मैं’ ऐसी धारणाके बिना कोई आत्मामें स्नेह नहीं कर सकता; और आत्मामें (इस तरहके) स्नेहके बिना सुखकी कामना करनेवाला बन (कोई गर्भस्थानकी ओर) दौड़ नहीं सकता है।”

“जब तक आत्मा-संबंधी प्रेम नहीं छूटना, तब तक (पुरुष अपनेको) दुःखी मानना रहेगा और स्वस्थ (=चिन्ता-रहित) नहीं हो सकेगा। यद्यपि कोई (अपनेको) मुक्त करनेवाला नहीं है, तो भी (‘मैं, मेरा, जैसे) भूटे ख्याल (=आराध) का हटानेके लिए यत्न करना पड़ता है।”

“यह (क्षणिक मन- शरीर-प्रवाहमें) भिन्न आत्माका ख्याल है, जिसमें उससे उलटें स्वभाव (=बस्तुकी स्थिरता आदि)में राग (=स्नेह) उत्पन्न होता है।”

“आत्माका ख्याल (केवल) मोह, ओग वगैरे मार्ग बुराइयोंकी जड़ (=दापोंका मूल) है।”

“(यह) मोह सत्काय दृष्टि (=नित्य आत्माकी धारणा) है; मोह-मूलक ही मार्गे मल (=चित्त-विकार) है।”

धर्मके माननेवालोंके लिए भी आत्मवाद (=सत्काय-दृष्टि) बुरी चीज है, इसे बतलाने हुए कहा है—

“जो (नित्य) आत्माको मानता है, उसको “मैं” इस तरहका स्नेह (=राग) सदा बना रहता है, स्नेहमें सुखकी तृष्णा करता है, और तृष्णा दापोंको ढाँक देती है। (दापोंके ढँक जानसे वहाँ वह गुणोंको देखता है, और) गुणदर्शी तृष्णा करते हुए ‘मेरा (सुख)’ ऐसी (चाह करने) उस (की प्राप्ति)के लिए साधनों (=पुनर्जन्म आदि)को ग्रहण करता है।

^१ प्र० वा० २।२०१-२

^२ वहीं २।१६१-६२

^३ प्र० वा० १।१६५

^४ वहीं २।१६६

^५ वहीं २।२१३

इस सत्काय-दृष्टिसे जब तक आत्माकी धारणा है, तब तक वह संसार (=भवसागर)में है। आत्मा (=मेरा) जब है, तभी पराए (=मन)-का ख्याल होता है। मेरा-परायाका भेद जब (पुरुषमें) आता है, तो लेना, छोड़ना (=राग, द्वेष) होता है, इन्हीं (लेने छोड़ने)से बंधे सारे दोष (=ईर्ष्या आदि) पैदा होते हैं। जो नियममे आत्मामें स्नेह करना है, वह आत्मीय (=सुख साधनों)से रागरहित नहीं हो सकता।^१

“आत्माकी धारणा सर्वथा अपने (व्यक्तित्वमें) स्नेहको दृढ़ करती है। आत्मीयोंके प्रति स्नेहका बीज (जब मौजूद है, तो वह दोषोंको) वैसा ही कायम रखेगा।^२

“(वस्तुतः आत्मा नहीं नैरात्म्य ही है,) किन्तु नैरात्म्यमे जब (गलतीसे) आत्म-स्नेह हो गया, तो उसमे (=आत्मस्नेहसे कि जिसे वह आत्मीय सुख आदिकी चीज समझता है, उसमें) जितना भी लाभ हो, उसके अनुसार क्रिया-परायण होता है। (—बड़ा लाभ न होनेपर छोटे लाभको भी हासिल करनेसे बाज नहीं आता, जैसे) मत्तकासिनी (=मत्त-गजगामिनी सुन्दरी)के न मिलनेपर (कामुक पुरुष) पशुमें भी कामनृप्ति करता है।^३

इस प्रकार नित्य आत्मा युक्तिसे सिद्ध नहीं हो सकता है, और धर्म, परलोक, मुक्तिमें भी उसके माननेसे बाधा ही होती है।

(ग) ईश्वर-खंडन—ईश्वरवादी ईश्वरको नित्य और जगत्का कर्ता मानते हैं। धर्मकीर्त्ति ईश्वरके अस्तित्वका खंडन करते हुए कहते हैं—

“जैसे (स्वरूपसे) वह (ईश्वर जगत्की सृष्टिके वक्त) कारण वस्तु है, वैसे ही (स्वभावसे सृष्टि करनेसे पहिले) वह अ-कारण भी था। (आखिर स्वरूपसे एकरस होनेसे दोनों अवस्थामें उसमें भेद नहीं हो सकता, फिर) जब वह कारण (माना गया, उसी वक्त) किस (वजह)से (वैसा) माना गया (और) अ-कारण नहीं माना गया ?

^१ प्र० वा० २।२१७-२२० ^२ वह २।२३५, २३६ ^३ वहीं २।२३३

“(कारक और अकारक दोनों अवस्थाओंमें एकरस रहनेवाला ईश्वर जब कारण कहा जाता है, तो प्रश्न होता है—) राम (के शरीर)में शस्त्रके लगनेसे घाव और औषधके लगनेसे घाव-भरना (देखा जाता है); शस्त्र और औषध क्षणिक होनेसे क्रिया कर सकते हैं, इसलिए उनके लिए यह सम्भव है; किन्तु यदि (नित्य अतएव निष्क्रिय ईश्वरका कारक मानते हो, तो क्रिया आदि) संबंध-रहित ठूँठमें ही क्यों न विश्वकी कारणता मान लेते ?

“(यदि कहो कि ईश्वरके सृष्टिके कारक होनेकी अवस्थामें अकारक अवस्थामें विशेषता होती है, तो प्रश्न होगा—)गंगा होनेसे उसके स्वरूपमें परिवर्तन हो जायगा; क्योंकि स्वरूपमें परिवर्तन हुए बिना (वह कारक नहीं हो सकता, और नित्य होनेसे) वह कोई व्यापार (=क्रिया) नहीं कर सकता। और (साथ ही) जो नित्य है, वह तो अलग नहीं (सदा वहाँ मौजूद) है, (फिर उसकी सृष्टि-रचना-सदृशी) सामर्थ्यके आगेमें यह समझना मुश्किल है (कि सदा अपनी उंची सामर्थ्य कर रहे भी वह उसे एक समय ही प्रदर्शित कर सकता है, दूसरे समय नहीं)।

“(जिन (कारणों)के होनेपर ही जो (कार्य) होता है, उन (कारणों)से अन्यको उस (कार्य)का कारण माननेपर (कारण बूढ़ते बक्त ईश्वर तक ही जाकर थम जाना नहीं पड़ेगा, बल्कि) सर्वत्र कारणोंका खतमा ही नहीं होगा (ईश्वरके आगे भी ओर तथा उसमें आगे और . . . कारण बूढ़ने पड़ेगे)।

“(कारण बर्ही होता है, जिसके स्वरूपमें कार्यके उत्पादनके समय परिवर्तन होता है) भूमि आदि अक्षुर पैदा करनेसे कारण अपने स्वरूप-परिवर्तन करते हुए होते हैं; क्योंकि उन (=भूमि आदि)के संस्कारसे अक्षुरमें विशेषता देखते हैं। (ईश्वर अपने स्वरूपमें परिवर्तन किए बिना कारण नहीं बन सकता, और स्वरूप-परिवर्तन करनेपर वह नित्य नहीं रह सकता)।”^१

ईश्वरवादी ईश्वर सिद्ध करनेके लिए इसे एक जबर्दस्त युक्ति समझने हैं—सन्निवेश (=खास आकार-प्रकार)की वस्तुको देखनेपर कर्त्तिका अनुमान होता है, जैसे सन्निवेशवाले घड़ेको देखकर उसके कर्त्ता कुम्हारका अनुमान होता है। इसका उत्तर देते हुए धर्मकीर्त्ति कहते हैं—

“किसी वस्तु (=घट)के बारेमे (पुरुषकी उपस्थितिमे सन्निवेशका होना यदि) प्रसिद्ध है, तो उसके एकसे शब्द (=सन्निवेश पुरुषपूर्वक होता है)की समानतामे (कुम्हारकी तरह ईश्वरका) अनुमान करना ठीक नहीं; जैसे कि (एक जगह कहीं) पीले रंगवाले धुँएँको देखकर आपने आगका अनुमान किया, और फिर सभी जगह पीले रंगको देखकर आगका अनुमान करते चलें। यदि ऐसा न मानें तब तो चूँकि कुम्हारने मिट्टीके किसी घड़े आदिको बनाया, इसलिए दीमकोंके ‘टीले’को कुम्हारकी ही कृति सिद्ध करना होगा।”^१

पहिले सामग्रीकारणवादके बारेमे कहते वक्त धर्मकीर्त्ति बतला चुके हैं, कि कोई एक वस्तु कार्यको नहीं उत्पादन करनी, अनेक वस्तु मिलकर अर्थात् कारण-सामग्री कार्य करनेमे समर्थ होती है।

(२) न्याय-वैशेषिक खंडन—वैशेषिक और न्याय-दर्शनमें जगत्को बाहरसे परिवर्तनशील मानते हुए, यूनानी दार्शनिकों—खासकर अरस्तूके दर्शन—का अनुसरण करते हुए, बाहरी परिवर्तनके भीतर नित्य एक रस तत्वों—चेतन और जड़ मूल तत्वोंको सिद्ध करनेकी कांशिश की गई है। बौद्धदर्शन अपवादरहित क्षणिकताके अटल सर्वव्यापी नियमको स्वीकार करते हुए किसी स्थिरता-साधक सिद्धान्तको माननेके लिए तैयार नहीं था; इसीलिए हम प्रमाणवार्त्तिकमें धर्मकीर्त्तिको मुख्यतः ऐसे सिद्धान्तोंका जबर्दस्त खंडन करते देखते हैं। वैशेषिकने स्थिरवादी सिद्धान्तके अनुसार अपने द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय—छै पदार्थोंको स्वीकृत किया है, इनमें कर्म और विशेष ही हैं जिनके माननेमें बौद्धोंका आनाकानी

नहीं हो सकती थी; क्योंकि कर्म या क्रिया क्षणिकवादका ही साकार—परमार्थसत्—स्वरूप है और हेतु-सामग्री तथा अपोह (जिसके बारेमें आगे शब्दप्रमाणपर बहस करते वक्त लिखेंगे)के सिद्धान्तोंको माननेवाले हीनेसे विशेषको भी वह स्वीकार कर लेते थे। बाकी द्रव्य, गुण, मामान्य, सम-वायको वह कल्पनापर निर्भर व्यवहारसत्के तौरपर ही मान सकते थे।

(क) द्रव्य, गुण आदिका खंडन—बौद्धोंकी परमार्थसत् और व्यवहारसत् की परिभाषाके बारेमें पहिले कहा जा चुका है, उसमें परमार्थ सत्की कसौटी उन्होंने—अर्थक्रिया—को रखा है। विश्वमें जो कुछ वस्तु सत् है, वह अर्थ-क्रियामें व्याप्त है, जो अर्थक्रियाकारि नहीं है, वह वस्तु सत् (=परमार्थसत्) नहीं हो सकती। विश्व और उसकी “वस्तुओं”के बारेमें ऐसा विचार रखते हुए वह वस्तुतः “वस्तु”का ही नहीं मान सकते थे; क्योंकि “वस्तु”से साधारण जनके मनमें स्थिर पदार्थका व्यंजना आता है; इसीलिए बौद्ध दार्शनिकोंने वस्तुके स्थानमें “ज्ञाने” या “भाव” शब्दका अधिक प्रयोग करना चाहा है। “धर्म”को मज्जहव या मज्जहवी स्थिर-सत्यके अर्थमें नहीं, बल्कि विच्छिन्न प्रवाहके उन विन्दुओंके अर्थमें लिया है, जो क्षण-क्षण तट और उत्पन्न होते वस्तुके आकारमें हमें दिखलाई पड़ते हैं। “भाव” (=ज्ञाने) को वह इसलिए पसन्द करते हैं, क्योंकि वस्तु-स्थिति हमें “है”का नहीं बल्कि “ज्ञाने”का पता देता है—विश्व स्थिर तत्त्वोंका समूह नहीं है कि हम “है”का प्रयोग करें, बल्कि वह उन घटनाओंका समूह है जो प्रतिक्षण घटित हो रही हैं। वैशेषिककी द्रव्य, गुणकी कल्पना भावके पीछे छिपे विच्छिन्न-प्रवाह वाले विचारके विरुद्ध है।

वैशेषिकका कहना है—द्रव्य और गुण दो चीजें (पदार्थ) हैं, जिनमें गुण वह है जो सदा किसीके आधारपर रहता है, गंधको हमेशा हम पृथिवी (तत्त्व)के आधारपर देखते हैं, रसको जल (तत्त्व)के आधारपर। उसी तरह जहाँ-जहाँ हम द्रव्य देखते हैं, वहाँ-वहाँ उसके आधेय—गुण—भी पाए जाते हैं, जहाँ-जहाँ पृथ्वी (तत्त्व) मिलता है, वहाँ-वहाँ उसका आधेय गुण गंध भी मिलता है। इस तरह गुणके लिए कोई आधार होना चाहिए, यह

ख्याल हमें द्रव्यकी सत्ता स्वीकार करनेके लिए मजबूर करता है; और द्रव्य सदा अपने आधेय गुणके साथ रहता है, यह ख्याल हमें गुणकी सत्ताको स्वीकार करनेके लिए मजबूर करता है। बौद्धोंका कहना है—प्रकृति इस द्रव्य गुणके भेदको नहीं जानती, यह तो हम समझनेकी आमानीके लिए अलग करके कहते हैं; जिस तरह प्रकृति दम आमोंमेंमे एकको पहिला, एकको दूसरा . . . इस तरह नंबर देकर हमारे सामने उपस्थित नहीं करती, हर एक आम एक दूसरेसे भिन्न है—वस वह इतना ही जानती है। “भाव प्रतिक्षण विनष्ट हो रहे हैं, भावोंके प्रवाहकी उस तरह की (प्रतिक्षण विनाशसे युक्त) उत्पत्तिमे (सिद्ध होना है, कि यह उत्पत्ति सदा) स-हेतुक (=कारण या पूर्ववर्ती भावके होनेपर) होती है, इससे आश्रय (=आधार है, सिर्फ इसी अर्थमें लेना चाहिए कि हर एक भावकी उत्पत्तिके पहिले भाव-प्रवाह मौजूद रहता) है. इससे भिन्न अर्थमें (आश्रय, आधार या द्रव्यका मानना) अ-युक्त है।”^१

जैसे जलका आधार घड़ेको मानते हैं, उसी तरह गंधका आधार पृथिवी (नृत्व) है, यह कहना गलत है “जल आदिके लिए आधार (की जरूरत) हो सकती है, क्योंकि (गतिशील जलके) गमनका (घड़ेसे) प्रतिबंध होता है। गुण, सामान्य (=जानि) और कर्म (तो तुम्हारे मतमें गतिरहित हो द्रव्यके भीतर रहते हैं, फिर ऐसे) गतिहीनोंको आधार लेकर क्या करना है ?”^२

इस तरह आधारकी कल्पना गलत साबित होनेपर आधेय गुण आदिका पृथक पदार्थ होना भी गलत ख्याल है। गुण सदा द्रव्यमें रहता है, अर्थात् दोनोंके बीच समवाय (=नित्य) संबंध है, तथा द्रव्य गुणका समवायी (=नित्य संबंध रखनेवाला) कारण है, यह समवाय और समवायी-कारणका ख्याल भी पूर्व-खंडित द्रव्य-गुणकी कल्पनापर आधारित होनेसे गलत है।

(ख) सामान्यका खंडन—गायें करोड़ों हैं, जब हम उनकी भूत, वर्तमान, भविष्यकी व्यक्तियोंपर विचार करते हैं, तो वह अनगिनत मालूम होती हैं। इन अनगिनत गाय-व्यक्तियोंमें एक बात हम मदा पाते हैं, वह है गाय-पन (=गोत्व), जो गाय व्यक्तियोंके मरते रहनेपर भी हर नई उत्पन्न गायमें पाया जाता है। अनेक व्यक्तियोंमें एकमा पाया जानेवाला यह पदार्थ सामान्य या जाति है, जो नित्य—सर्वकार्त्त—है। यह है सामान्यकी सिद्ध करनेमें वैशेषिककी युक्ति जिसके धारमें पहिले निश्च चुकनेपर भी प्रकरणके समझनेमें आसानीके लिए हमें यहा फिर कहना पडा है।

अनुमानके प्रकरणमें धर्मकीर्ति कह वके हैं, कि सामान्य अनुमानका विषय है, साथ ही सामान्य वस्तु-मन नहीं बल्कि कल्पनापर निर्भर है। इस तरह जहाँ तक व्यवहारका संबंध है उसके माननेमें वह उन्कार नहीं करते इसीलिए वह कहते हैं—

“बाहरी अर्थ (=पदार्थ)की अंशोंके निम्ना जैम (अर्थ, पदार्थमें) उसे वाचक मान वक्ता जिस शब्दका नियत करते हैं, वह शब्द वैसा (ही) वाचक होता है।

“(एक स्त्रीके लिए भी मस्कृतमें बहुवचन) दारा, (छ नगरोंके बहुवचनवाले अर्थके लिए मस्कृतमें एक वचन) पण्णगरी (छ नगरी) कहा जाता है, जैम (शब्द-रूपों)में एक वचन और बहुवचनकी व्यवस्थाका क्या कारण है? अथवा (सामान्य अनेक व्यक्तियोंमें एक होता है, आकाश तो ख सिर्फ एक है फिर) खका स्वभाव खपन (=आकाशपन) यह सामान्य क्यों माना जाता है ?”

इसका अर्थ यही है, शब्दोंके प्रयोगमें वस्तुकी पर्वति नहीं करके वक्ता बहुत जगह स्वतंत्रता दिखलाते हैं, गायपन आदि इसी तरहकी उनकी “स्वतंत्र” कल्पना है, जिसके ऊपर वस्तुस्थितिका फैसला करना गलत होगा।

“(सर्वथा एक दूसरेमें) भिन्नता रखनेवाले भावों (=वस्तुओं)को

लेकर जो एक अर्थ (=गायपन) जतलानेवाली (बुद्धि=ज्ञान पैदा होती है, जिस)के द्वारा उन (भावों)का (वास्तविक) रूप ढँक (=संवृत हो) जाता है, (इसलिए ऐसे ज्ञानको) **संवृति** (=वास्तविकताको ढाँकनेवाली) कहते हैं ।

“ऐसी **संवृति**से (भावों=गायों . . .)का नानापन ढँक गया है, (इसीलिए) भाव (=गायें आपसमें) स्वयं भिन्नता रखते हुए (भी) किसी (कल्पित) रूपसे अभिन्नता रखनेवालेसे जान पड़ते हैं ।

“उसी (संवृति या कल्पनावाली बुद्धि)के अभिप्रायको लेकर **सामान्य**को सत् कहा जाता है; क्योंकि परमार्थमें वह अ-सत् (और) उस (संवृति बुद्धि)के द्वारा कल्पित है।”^१

गायपन एक वस्तु सत् है, जो सभी गाय-व्यक्तियोंमें है, यह ख्याल गलत है, क्योंकि—

“व्यक्तियाँ (भिन्न-भिन्न गायें एक दूसरेमें) अनुगत नहीं हैं, (और) न उन (भिन्न गाय व्यक्तियों)में (कोई) अनुगत होनेवाला (पदार्थ) दीख पड़ता है (; जो दीखती हैं, वह भिन्न-भिन्न गाय-व्यक्तियाँ हैं) । ज्ञानसे अभिन्न (यह सामान्य) कैसे (एकसे) दूसरे पदार्थको प्राप्त हो सकता है ?

“इसलिए (अनेक) पदार्थोंमें एकरूपता (=सामान्य)का ग्रहण भूठी कल्पना है, इस (भूठी कल्पना)का मूल (व्यक्तियोंका) पारस्परिक भेद है, जिसके लिए (गोत्व आदि) संज्ञा (=शब्दका प्रयोग होता) है।”^२

“यदि (संज्ञाओं शब्दों द्वारा पदार्थोंका) भेद (मालूम होता है, तो इतना ही तो शब्दोंका प्रयोजन है, फिर) वहाँ सामान्य या किसी दूसरी (चीजकी कल्पनासे) तुम्हें क्या (लेना) है ?”^३

वस्तुतः गायपन आदि सामान्यवाची शब्द विद्वानोंने व्यवहारके सुभीतेके लिए बनाए हैं ।

^१ प्र० वा० १।७०-७२

^२ प्र० वा० १।७३-७४

^३ वहीं १।६६

“एक (तरहके) कार्य (करनेवाले) भावों (=‘वस्तुओं’)में उनके कार्योंके जतलानेके लिए भेद करनेवाली मंजा (की जरूरत टांती है, जैसे दूध तथा श्रम देना आदि क्रियाओंको करनेवाली गायोंमें उनके कार्योंके जतलानेके लिए भेद करनेवाली मंजाकी; किन्तु गाय-व्यक्तियोंके अनगिनत होनेसे हर व्यक्तिकी अलग-अलग मंजा रखनेपर नाम) बहुत बढ जाता, (वह) ही भी नहीं सकता था. और (प्रयाम) फजूल भी होता, इसलिए (व्यवहार कुशल) वृद्धोंने उम (गायवाले) कार्यमें फर्क करनेके विचारमें एक शब्द (=गाय नाम) प्रयुक्त किया।”

फिर प्रश्न होता है, सामान्य (=गायन) जिसे नित्य कहते हैं, वह एक-देशी है या सर्वव्यापी ? यदि कहे वह एकदेशी अर्थात् अपनेमें संबंध रखनेवाली गाय-व्यक्तिमें ही रहता है, तो—

“(एक गायमें स्थित सामान्य उम व्यक्तिके मरने तथा दूसरी गायके उत्पन्न होनेपर एकमें दूसरेमें) न जाता है, और न उम (व्यक्तिकी उत्पत्ति वाले देश)में (पहिलेमें) था (; क्योंकि वह सिर्फ व्यक्तियोंमें ही रहता है) और (व्यक्तिकी उत्पत्तिके)पीछे (ता जरूर) है, (क्योंकि सामान्यके बिना व्यक्ति ही नहीं सकता); यदि (सामान्यका) अंशवाला (मानते हो, जिसमें कि उमका एक अंश=छोर पहिली व्यक्तिमें और दूसरा पीछे उत्पन्न होनेवाली व्यक्तिमें संबद्ध हो)। और (अंशरहित माननेपर यह नहीं कह सकते कि वह) पहिलेके (उत्पन्न होकर नष्ट होने) आधारको छोड़ता है (क्योंकि ऐसा माननेपर देश-कालके अन्तरको नित्य सामान्य जब पार करेगा, उस वक्त उसे व्यक्तिमें अलग भी मानना पड़ेगा, इस प्रकार बेचारे सामान्यवादीके लिए) मुमकिनोंका अन्त नहीं।

“दूसरी जगह वर्तमान (सामान्य)का अपने स्थानमें बिना हिले उस (पहिले स्थान)से दूसरे स्थानमें जन्मनेवाले (पिंड)में मौजूद होता युक्ति-युक्त बात नहीं है।

सामनेसे गुजरता संकेतानुसार खास छाप हमारे मस्तिष्कपर छोड़ता जाता है, इन्हीं छापोंको मिलाकर मन कल्पना द्वारा सारे वाक्यका अर्थ तैयार करता है। उसी तरह हम गायकी सींग, गलकम्बल, पूँछको बारी-बारीसे देखते जो छाप छोड़ते हैं, उनके अनुसार गाय-अवयवीकी कल्पना करते हैं; किंतु जिस तरह सामान्य व्यक्तिसे भिन्न कोई वस्तु-सत् नहीं है, उसी तरह अवयवी भी वस्तुमें भिन्न कोई वस्तुसत् नहीं। यदि अवयवी वस्तुतः एक स्वतंत्र दाम्त्विक पदार्थ होता तो—

“हाथ आदि (मेंसे किसी एक)के कम्पनसे (शरीर)का कंपन होता, क्योंकि एक (ही अखंड अवयवी)में (कम्पन) कर्म (और उसके) विरोधी (अकंपन दानों) नहीं रह सकते; ऐसा न होनेपर (कम्पनवालेसे अकम्पनवाला अवयवी) अलग सिद्ध होगा।”^१

अवयवोंके योगसे अवयवी अलग वस्तु पैदा होती है, ऐसा माननेपर अवयवोंके योगके साथ अवयवीके भी मिल जानेसे अवयव+अवयव+अवयव... =भार जितना होता है, अवयव+अवयव+अवयव...+अवयवी=भार बहुत ज्यादा होना चाहिए। क्योंकि (यदि अवयवोंके भार और उसके अनुसार तोलनेपर तराजूका) नीचे जाना होता है, तो (अवयवोंके साथ अवयवीके भी मिल जानेपर) तराजूका नीचे जाना (और अधिक) होना चाहिए।”^२

“क्रमशः (सूक्ष्म अवयवोंको बढ़ाते हुए बहुत अवयवोंसे) युक्त धूलिकी राशिमें एक समय (अलग-अलग अवयवों और उनसे) युक्त (राशि)के भारमें भेद होना चाहिए, और इस (गौरवके) भेदके कारण (सोनेके या चाँदीके छोटे-छोटे टुकड़ोंको) अलग-अलग तोलने तथा (उन टुकड़ोंको गलाकर एक पिंड बना) साथ (तोलने) पर सोनेके मापक (=मासा, रत्ती) आदि (में तोलनेकी) संख्यामें समानता नहीं होनी चाहिए।”^३

^१ प्रा० वा० ३।२८४

^२ प्रा० वा० ४।१५४

^३ प्रा० वा० ४।१५७, १५८

एक मासा भर सोना अलग तोलनेपर भले ही एक मामा हो, किन्तु जब ६६ मासा मोनेको गलाकर एक डला तैयार किया गया तो उसमें ६६ मासेके ६६ टुकड़ोंके अनिरिक्त उममे बना अवयवी भी आ मौजूद हुआ है, इसलिए अब वजन ६६ मामामे ज्यादा होना चाहिए।

(संख्या आदिका खंडन)—वैशेषिकने संख्या, संयोग, कर्म, विभागा, आदि गुणोंको वस्तुसत्के तौरपर माना है, जिनके कि धर्मकीर्ति व्यवहार (=संवृति)-सत् भर माननेके लिए तैयार है, और कहते है—

“संख्या, संयोग, कर्म, आदिका भी स्वरूप उसके रखनेवाले (द्रव्य)के स्वरूपसे (या) भेदके साथ कहनेमे वृद्धि (=ज्ञान)में नहीं भासित होता। (इसलिए भासित न होनेपर भी उन्हे वस्तुसत् मानना गलत है)।

“शब्दके ज्ञानमें (एक घट इम) कल्पित अथमे वस्तुओंके (सारस्परिक) भेदको अनुसरण करनेवाले विकल्पके द्वारा (मरग आदिका प्रयोग उसी तरह किया जाता है), जैसे गुण आदिमे (=पाँचोंमे ‘एक बड़ी जाती है,’ यहाँ एक भी गुण और बड़ी भी गुण, किन्तु गुणमे गुण नहीं हो सकनेमे एक संख्याके साथ बड़ा परिमाणका प्रयोग नहीं होना चाहिए) अथवा नष्ट या अबतक न पैदा हुआमें (‘एक, दो, बहुत मर गए) या पैदा होंगे’का कहना। निश्चय ही जो एक, दो . . . संख्या मरे या न पैदा-हुए-जैसे आस्तीत्वशून्य आधारका आधेय—गुण—है, वह कल्पित छोड़ वास्तविक नहीं हो सकता।”

(३) सांख्य दर्शनका खंडन—सांख्य-दर्शन चेतन और जड़ दो प्रकारके तत्वोंको मानता है। जिनमे चेतन—पुरुष—नों निष्क्रिय साक्षी मात्र है, हों उसके संपर्कसे जड़तत्व—प्रधान—मारे जगत्को अपने स्वरूप-परिवर्तन द्वारा बनाता है। सांख्य प्रधानमें भिन्नता नहीं मानता, और साथही सत्कार्यवाद—अर्थात् कार्यमे पहिलेमे ही पूर्वरूपेण कारणके मौजूद होने—को स्वीकार करता है। धर्मकीर्ति कहते हैं—

“अगर अनेक (=बीज, पानी, मिट्टी आदि) एक (प्रधान=प्रकृति) स्वरूप होते एक कार्य (अंकुर) को करते हैं, तो (वही) स्वरूप (=प्रधान) एक (बीज) में (वैसे ही है, जैसे कि वह दूसरी जगह); इसलिए (दूसरे) सहकारी (कारण पानी, मिट्टी आदि) फजूल है ।

“(पानी, मिट्टी आदि सहकारी कारणोंके न होनेपर बीजके रहनेसे) वह (प्रधान—मौलिक भौतिक तत्त्व तो) अ-भिन्न—(है) और (वह पानी, मिट्टी आदि बन जानेपर भी अपने पहिले) स्वरूपको नहीं छोड़ता (क्योंकि वह नित्य है; और) विशेष (=पानी, मिट्टी आदि) नाशमान है (किंतु हम देखते हैं) एक (सहकारी जल या मिट्टी)के न होनेपर (भी) कार्य (=अंकुर) नहीं होता, इसमें (पता लगता है कि) वह (अंकुर, प्रधानसे नहीं बल्कि विशेषों (=पानी, मिट्टी आदि)से उत्पन्न होता है ।

“परमार्थवाला भाव (=पदार्थ) वही है, जो कि अर्थक्रियाको कर सकता है । (ऐसे अर्थक्रिया करनेवाले हैं मिट्टी, पानी आदि विशेष) और वह (परस्पर भिन्न होनेसे कार्य=अंकुरमें) एक-रूप नहीं होते, और जिसे (तुम) एक रूप होता (कहते हो) उस (प्रधान)से (अंकुर-) कार्यका सम्भव नहीं (; क्योंकि सत्कार्यवादके अनुसार वह ता, जैसा अपने स्वरूपमें है, वैसा ही मिट्टी आदि बननेपर भी है) ।

“(और प्रधानको हर हालतमें एक रूप माननेपर बीज, मिट्टी, पानी सभी प्रधान-मय और एक रूप हैं, फिर एक बीजके रहनेसे मिट्टी, पानी आदिके न होनेपर भी अंकुरकी उत्पत्तिमें कोई हर्ज नहीं होना चाहिए; किन्तु हम) यह स्वभाव (देखते हैं कि) उस (कारण-) स्वरूपसे (बीज, मिट्टी, पानी आदि के आपसमें) भिन्न होनेपर कोई (=बीज, मिट्टी, आदि अंकुरका) कारण होता है, दूसरे (आग, सुवर्ण आदि) नहीं; यदि (बीज, मिट्टी, आग, पानी आदि विशेषोंका) अभेद होता, तो (अंकुरका आगसे) नाश (और बीज आदिसे) उत्पत्ति (दोनों) एक साथ होती ।”^१

“(जो अर्थक्रिया करनेवाला^१ है) उमीको कार्य और कारण कहते हैं, वही स्व-लक्षण (=वस्तुसन्) है: (और) उमीके त्याग और प्राप्तिके लिए, पुरुषोंकी (नाना कार्योंमें) प्रवृत्ति होती है।

“जैसे (सांख्य-सम्मत मूल भौतिक तत्त्व, प्रधानकी सभी भौतिक तत्त्वों—मिट्टी, बीज, पानी आगमें) अभिन्नताके एक समान होनेपर भी सभी (बीज, पानी, आग . . . प्रधानमय तत्त्व) सभी (कार्यों—अंकुर, घड़ा आदि)के (करनेमें) साधन नहीं होते, वैसे ही, पर्वपर्व कारण (क्षणिक परमाणु या भौतिक तत्त्वोंकी) सभी उत्पन्न उत्पन्न कार्यों (मिट्टी, बीज, पानी, आग आदि)में अभिन्नताके एक समान होनेपर भी सभी (कारण) सभी (कार्यों)के (करनेमें) साधन नहीं होते।

“(यही नहीं, सत्कार्यवादके विरुद्ध कारणमें कार्यको) भिन्न माननेपर (सब नहीं) कोई-कोई ही (वस्तुएँ) अपनी स्थिति (= धर्म)की वजहसे (किमी एक कार्यका) कारण हो सकती हैं। किन्तु (सत्कार्यवादके अनुसार कारणमें कार्यको) अभिन्न माननेपर (सभी वस्तुएँ अभिन्न हैं, फिर उनमेंसे) एकका (कही) क्रिया (=कार्य) कर सकता और (कही) न कर सकता (यह दो परस्पर-) विरोधी (दान) है।”^२

इस प्रकार सांख्यका सत्कार्यवाद—मूलत: विश्व और विश्वकी वस्तुएँ कारणमें कार्य अवस्थामें कोई भेद नहीं रखती (प्रधान=पानी, प्रधान=आग, प्रधान=चीनी, प्रधान=मिर्च)—गलत है; और बौद्धोंका असत्-कार्यवाद ही ठीक है, जिसके अनुसार कि—कारण एक नहीं अनेक है, और हर कार्य अपने कारणमें बिल्कुल भिन्न चीज, यद्यपि हर नया उत्पन्न होनेवाला कार्य अपने कारणमें सादृश्य रखता है, जिसमें ‘यह वही है’ का

^१ अर्थक्रियाकारी = अर्थक्रिया-समर्थ-कार्यके उत्पादनमें समर्थ, क्रियाके उत्पादनमें समर्थ, सार्थक क्रिया करनेमें समर्थ, सफल क्रिया करनेमें समर्थ, क्रिया करनेमें योग्य, क्रिया कर सकनेवाला—आदि इसके अर्थ हैं।

^२ प्र० वा० १।१७५-१७७

भ्रम होता है ।

(४) **मीमांसाका खंडन**—मीमांसाके सिद्धान्तोंके बारेमें हम पहिले लिख चुके हैं । मीमांसाका कहना है कि प्रत्यक्ष, अनुमान आदि प्रमाण सामने उपस्थित पदार्थ भी वस्तुतः क्या है इसे नहीं बतला सकते, और परलोक, स्वर्ग, नर्क, आत्मा आदि जो पदार्थ इन्द्रिय-अगोचर हैं, उनका ज्ञान करानेमें तो वे बिलकुल असमर्थ हैं; इसलिए उनका सर्वत्र ज्यादा जोर शब्द-प्रमाण—वेद—पर है, जिसे कि वह अ-पौरुषेय किसी पुरुष (= मनुष्य, देवता या ईश्वर) द्वारा नहीं बनाया अर्थात् अकृत सनातन मानते हैं । बौद्ध प्रत्यक्ष, तथा अंशतः प्रत्यक्ष अर्थात् अनुमानके सिवा किसी तीसरे प्रमाणको नहीं मानते, और प्रत्यक्ष-अनुमानकी कर्माटीपर कसनेमें वेद उसके हिंसामय यज्ञ—कर्मकांड आदि ही नहीं बहूनमी दूसरी गण्ये और पुरोहितोंकी दक्षिणाके लोभसे बनाई बातें गलत साबित होतीं; ऐसी अवस्थामें सभी धर्मानुयायियोंकी भाँति वैदिक पुरोहितोंके लिए मीमांसा जैसे शास्त्रकी रचना करके शब्दप्रमाणको ही सर्वश्रेष्ठ प्रमाण सिद्ध करना जरूरी था । बुद्धसे लेकर नागार्जुन तक ब्राह्मण-पुरोहितोंके जवर्दस्त हथियार वेदके कर्मकांड और ज्ञानकांडपर भारी प्रहार हो रहा था । युक्तिके सहारे ज्ञानकांडके बचानेकी कोशिश अक्षपाद और उनके भाष्यकार वात्स्यायनने की, जिनपर दिग्नागके कर्कश तर्क-शरोंका प्रहार हुआ, जिनमें बचानेकी कोशिश पाशुपताचार्य उद्योतकर भारद्वाज (५०० ई०)ने की, किन्तु धर्मकीर्तिने उद्योतकरकी ऐसी गति बनाई कि वाचस्पति मिश्रकां “उद्योतकरकी बूढ़ी गायोंके उद्धार”के लिए कमर बाँधनी पड़ी ।

किन्तु युक्तिवादियों (=तार्किकों)की सहायतासे वैदिक ज्ञान—और कर्म-कांडके ठीकेदारोंका काम नहीं चल सकता था, इसलिए वादरायणको ज्ञानकांड (=ब्रह्मवाद) और जैमिनिको कर्मकांडपर कलम उठानी पड़ी । उनके भाष्यकार शबर असंगके विज्ञानवादसे परिचित थे । दिग्नागने अक्षपाद और वात्स्यायनकी भाँति शबर और जैमिनिपर भी जवर्दस्त चोट की; जिसपर नैयायिक उद्योतकरकी भाँति मीमांसक कुमारिल भट्ट मैदानमें आए ।

धर्मकीर्ति उद्यांतकरणर जिम तरह प्रहार करने है, उसमें भी निष्ठुर प्रहार उनका कुमारित्वापर है । वेद-प्रमाणके अनिश्चित मीमामक प्रत्यभिज्ञाको भी एक जवर्दस्त प्रमाण मानने है, हम इन्हीं दोनोंके बारेमें धर्मकीर्तिके विचारोंको लिखेंगे ।

(क) प्रत्यभिज्ञा-खंडन—पदार्थ (= राम) का सामने देखकर “यह वही (राम) है” ऐसी प्रत्यभिज्ञा (=प्रामाणिक स्मृति) स्पष्ट मालूम होनेवाली (=स्पष्टावधान) प्रत्यक्ष प्रमाण है,—मीमामकोंकी यह प्रत्यभिज्ञा है । बोद्ध उस प्रत्यभिज्ञाका “यह वही”की कल्पनापर अश्रित होनेमें प्रत्यक्ष नहीं मानते और ‘स्पष्ट मालूम होनेवाली’के बारेमें धर्मकीर्ति कहते हैं—

“(काटनेपर फिरसे जमे) केशों, (मदारीके तन-तये निकाले) गालों, तथा (क्षण-क्षण तपट ता नई टेमवान) दीपों, . . . में भी (‘यह वही है’यह) स्पष्ट भासित होता है (; किन्तु क्या उसमें यह कहना सही होगा कि केश—गाला—दीप वही है ?)।

“जब भेद (प्रत्यक्षत) जान है, (ता भी) वैसा (= एक हीके भ्रमवाला अभेद-) जान कैसे प्रत्यक्ष हो सकता है ? उभालिए प्रत्यभिज्ञाके जानमें (केश आदिकी) एकताका निश्चय ठाक नहीं है ।”^१

(ख) शब्दप्रमाण-खंडन—यथार्थ जानका प्रमाण कहा जाता है, शब्दप्रमाणका माननेवाले क्षपिल, कणाद, अक्षपाद प्रत्यक्ष अनमानके अनिश्चित यथार्थवक्ता (=आप्त) पुरुषके वचन (=शब्दका) भी प्रमाण मानते हैं । मीमामक “कीर्त पुरुष यथार्थवक्ता है” इसे जानना असंभव समझते हुए कहते हैं—

(a) अपौरुषेयता फ़ज़ूल—“यह (पुरुष) ऐसा (=यथार्थवक्ता) है या नहीं है, इस प्रकार (निश्चयात्मक) प्रमाणोंके दुर्लभ होनेमें (किमी) दूसरे (पुरुष)के दोषयुक्त (=भूठे) या निर्दोष (=सच्चे, यथार्थवक्ता)

होनेको जानना अतिकठिन है।^१

और फिर—

“(किन्हीं) वचनोंके भूटे होनेके हेतु (ये अज्ञान, राग, द्वेष आदि) दोष पुरुषमें रहनेवाले हैं; (इसलिए पुरुषवाले—पौरुषेय वचन भूटे होते हैं, और) अपौरुषेय सत्यार्थ . . .।”^२

इसके उत्तरमें धर्मकीर्त्ति कहते हैं—

“(किन्हीं) वचनोंके सत्य होनेके हेतु (ज्ञान, अराग, अ-द्वेष आदि) गुण पुरुषमें रहनेवाले हैं; (इसलिए जो वचन पुरुषके नहीं हैं, वह सत्य कैसे हो सकते हैं, और जो) पौरुषेय (हैं, वही) सत्यार्थ (हो सकते हैं)। . . .।”^३

“(साथ ही शब्दके) अर्थको समझानेका साधन है (गाय शब्दका अर्थ ‘सींग-पूँछ-गलकम्बलवाला पिंड’ ऐसा) संकेत (और वह संकेत) पुरुषके ही आश्रयसे रहता (पौरुषेय) है। इस (संकेतके पौरुषेय होने) से वचनोंके अपौरुषेय होनेपर भी उनके भूटे होनेका दोष सम्भव है।

“यदि (कहो शब्द और अर्थका) संबंध अपौरुषेय है, तो (आग और आँचके संबंधकी भाँति उसके स्वाभाविक होनेसे संकेतसे) अज्ञान पुरुषको भी (सारे वेदार्थका) ज्ञान होना चाहिए। यदि (पौरुषेय) संकेतसे वह (संबंध) प्रकट होता है, तो (संकेतसे भिन्न कोई) दूसरी कल्पना (संबंधको व्यवस्थापित) नहीं कर सकती।

“यदि (वस्तुतः) वचनोंका एक अर्थमें नियत होना (प्रकृति-सिद्ध) होता, तो (एक वचनका एक छोड़) दूसरे अर्थमें प्रयोग न होता।

“यदि (कहो—एक वचनका) अनेकों अर्थों (=पदार्थों)से (वाच्य-वाचक) संबंध (स्वाभाविक) है; तो (एक ही वचनसे) विरुद्ध (अर्थोंकी) सूचना होगी, (फिर ‘अग्निष्टोम याग स्वर्गका साधन है’ इस वचनका अर्थ ‘अग्निष्टोम याग नरकका साधन है’ भी हो सकता है।”

^१ प्र० वा० १।२२२

^२ वहीं १।२२७

^३ वहीं १।२२७, २२८

^४ वहीं १।२२७—२३१

जैसे भी हो वेदको पुरुषरचित न माननेपर भी पिड नहीं छूटता, क्योंकि, “(शब्द-अर्थके संबंधको) पुरुष(-मकेत) द्वारा न-संस्कार्य (=न प्रकट होनेवाला माननेपर वचनोंकी ही) त्रिकूल निरर्थकता होगी; (क्योंकि शब्दार्थ-संबंधके मकेतको सभी लागू-शिष्य संबंधसे ही जानते हैं, इससे इन्कार नहीं किया जा सकता)। यदि (पुरुष द्वारा) संस्कार (होने)को स्वीकार करते हो तो यह ठीक गजस्तान हुआ (—वेद-वचन और उसके शब्दार्थ-संबंधको तो पोरुषय नहीं माना, किन्तु शब्दार्थ-संबंधके मकेतको पुरुष द्वारा ही संस्कार्य मानकर फिर वचनमें मिलनेवाले ज्ञानके सच-भूठ होनेमें मन्देह पैदा कर दिया)।”^१

और वस्तुतः वेदको जैमिनि जिम तरह अपोरुषय सिद्ध करना चाहते हैं, वह त्रिकूल गलत है।—

“(‘चूँकि वेद-वचनोंके) कर्ता (पुरुष) नाद नहीं इसलिए (वह) अपौरुषेय है’—‘हमें भी (हीठ) बालनेवाले है ! धिक्कार है (जगत्में) छाये (इस जड़ताके) अन्धकारको ! !”^२

अपौरुषेयता सिद्ध करनेके लिए “कोई (कहता है—) ‘जैसे यह (आगे-का विद्यार्थी) दूसरे (पुरुष—अपने गुरु—में) बिना मुने इम वर्ण (=अक्षर) और पद(के) क्रम (वाले वेद)को नहीं बोल सकता, वैसे ही कोई दूसरा पुरुष (=गुरु) भी (अपने गुरु और वह अपने गुरु . . . में मुने बिना नहीं बोल सकता; और इस प्रकार गुरुओंकी परम्पराका अन्त न होनेमें वेद अनादि, अपौरुषेय सिद्ध होता है।)”^३

(किन्तु ऐसा कहनेवाला भूल जाता है—“(वेदमें भिन्न) दूसरे (पुरुषके) रचित (रघुवंश आदि) ग्रंथ भी (गुरु-शिष्यके) मंत्रदायके बिना (पढ़ा) जाता नहीं देखा गया, फिर इसमें तो वह (=रघुवंश) (वेदकी) तरह (अनादि) अनुमान किया जायेगा।”^४

^१ प्र० वा० १।२३३

^२ वहीं १।२४२, २४३

^३ वहीं १।२४२, २४३

^४ वहीं १।२४३, २४४

गुरु-शिष्य, पिता-पुत्रके संबंधमें हर एक तरहकी बात मनुष्य सीखता है, और इसीसे मीमांसक वेदको अनादि सिद्ध करते हैं, फिर “वैसा तो म्लेच्छ आदि (अ-भारतीय जानियों) के व्यवहार (अपनी माँ और बेटेसे ब्याह आदि) तथा नास्तिकोंके वचन (ग्रंथ) भी अनादि (मानने पड़ेंगे। और) अनादि होनेसे (उन्हें भी वेद) जैसे ही स्वतःप्रमाण मानना होगा।”^१

“फिर इस तरहके अपौरुषेयत्वके सिद्ध होनेपर भी (जैमिनि और कुमारिलको) कौनसा फायदा होगा (; क्योंकि इससे तो सब धान बाईस-पैसेरी हो जावेगा)।”^२

(b) अपौरुषेयताकी आड़में कुछ पुरुषोंका महत्त्व बढ़ाना—
वस्तुतः एक दूसरे ही भावमें प्रेरित होकर जैमिनि-कुमारिल एंड-कोने अपौरुषेयताका नारा बलंद किया है—

“(इस वेद-वचनका) ‘यह अर्थ है, यह अर्थ नहीं है’ यह (वेदके) शब्द (खुद) नहीं कहते। (शब्दका) यह अर्थ तो पुरुष कल्पित करते हैं, और वे रागादि-युक्त होते हैं। (उन्हीं रागादिमान् पुरुषोंके बीच जैमिनि वेदार्थका तत्त्ववेत्ता है ! फिर प्रश्न होता है—) वह एक (जैमिनि . . . ही) तत्त्ववेत्ता है, दूसरा नहीं, यह भेद क्यों ? उस (=जैमिनि)की भाँति पुरुषत्व होते भी किसी तरह किसी (दूसरेकी) ज्ञाना तुम क्यों नहीं मानते ?”^३

(c) अपौरुषेयतासे वेदके अर्थका अनर्थ—आप कहते हैं, चूँकि “(पुरुष) स्वयं रागादिवाला (है, इसलिए) वेदके अर्थको नहीं जानता, और (उसी कारण वह) दूसरे (पुरुष)से भी नहीं (जाना जा सकता; बंचारा) वेद (स्वयं तो अपने अर्थको) जतलाना नहीं, (फिर) वेदार्थकी क्या गति होगी ? इस (गड़बड़ी)से तो ‘स्वयं चाहनेवाला अग्निहोत्र होम करे’ इस श्रुतिका अर्थ ‘कुत्तका मांस भक्षण करे’ नहीं है इसमें क्या प्रमाण है ?

“यदि (कहा,) लोगोंमें ज्ञान प्रसिद्ध है (जिसमें इस तरहका अर्थ नहीं हो सकता), तो (सवाल होगा, सभी लोग तो रागादिवाले हैं) उनमें कौन (स्वर्ग जैसे) अनीन्द्रिय पदार्थका देखनेवाला है, जिसमें कि अनेक-अर्थवाले शब्दोंमें ‘यही अर्थ है’ उसका निश्चय किया है ?

“स्वर्ग, उर्वशी आदि (कितने ही वैदिक) शब्दोंका (वेदज होनेका दावा करनेवाले मीमांसकों द्वारा किया गया लाक-)मटिगे भिन्न अर्थ भी देखा जाता है (, जैसे स्वर्गका लाक-समत अर्थ है—मनुष्यमें बहुत ऊँचे दर्जेके विशेष पुरुषोंका वासस्थान, जहाँ अ-मास्य मुग तथा उसके नाना साधन सदा मुलभ है; उसके विरुद्ध मीमांसक कहते हैं, कि वह दुखमें सर्वथा रहित भवोत्कृष्ट सुखका नाम है उर्वशीका लाक-समत अर्थ है, स्वर्गकी अप्सरा, किन्तु उसके विरुद्ध मीमांसक वदज उसे अरिणि या पात्री (नामक यज्ञयात्रोंका पर्याय ब्रालान है)। फिर उर्मी तरह ‘जुहुयात्’का अर्थ ‘कुत्ता-मास खाओ’। सभी तरहके अर्थ लग सकनवाले हमरे शब्दों (‘अग्निहाव जुहुयात्’में वैसे ही (‘कुत्ता-मास खाओ’ इस अर्थकी) कल्पना (भी) मानो।”

अपीरूपेयताका नारा पुराहितोंकी वेंमी ही परवचना मात्र है, जैसे कि राजगृहका मार्ग पूछनेपर “काई कहे ‘यह ठूँड कहता है कि यह मार्ग है’, और दूसरा (पुरुष कहे ‘यह मार्ग है’ उसे) में गूद कहता हूँ। (अब आप) इन दोनोंकी (वचना और मन्चाईकी गूद) परीक्षा कर सकते हैं।”

(३) वेदकी एक बात सच होनेसे सारा वेद सच नहीं—
वेदका एक वाक्य है “अग्निहिमस्य भेषज” (आग मदीकी दवा है), इसे लेकर मीमांसक कहते हैं—“चूँकि ‘अग्निहिमस्य भेषज’ यह वाक्य त्रिल-कुल सत्य (-प्रत्यक्ष-सिद्ध) है, (उर्मी तरह ‘अग्निहाव जुहुयात् स्वर्ग-कामः’—स्वर्गचाहनेवाला अग्निहाव राम करे, इस) हमरे वचनको भी (उर्मी) वेदका एक अर्थ होनेमें (प्रमाण मानना चाहिए।)”

इसके उत्तरके बारेमें इतना ही कहना है—

“यदि इस तरह (एक बातकी सच्चाईसे) प्रमाण सिद्ध होता, तो फिर यहाँ अ-प्रमाण क्या है? बहुभाषी (भूठे) पुरुषकी एक बात भी सच्ची न हो, यह (तो है) नहीं।”^१

(e) शब्द कभी प्रमाण नहीं हो सकता—“जो अर्थ (प्रत्यक्ष या अनुमानसे) सिद्ध हैं, उन (के साधन)में वेद (शास्त्र)के त्याग देनेसे (कोई) क्षति नहीं; और जो परोक्ष (= इन्द्रिय-अगोचर पदार्थ हैं), वह अभी साबित ही नहीं हो सके हैं, अतः उनमें वेद (=आगम)का (उपयोग) ही ठीक नहीं हो सकता, अतः (वहाँ इसका) ख्याल ही नहीं हो सकता (इस प्रकार परोक्ष और अपरोक्ष दोनों बातोंमें वेद या शब्दप्रमाण की गुजाइश नहीं।)”^२

“किसने यह व्यवस्था (=कानून) बनाई कि ‘सभी (बातों)के बारेमें विचार करते वक्त शास्त्र (=वेद)को लेना चाहिए, (और) (वेदके) सिद्धांतका न जाननेवालेको धुआँ देख आग (होने की बात) न ग्रहण करनी चाहिए।’

“(वेदके फंदेसे) रहित (वेद-वचनोंके) गुण या दोषका न जानने-वाले सहज प्राणी (=सीधे-मादे आदमीके मत्थे वेद आदिकी प्रमाणता रूपी) ये सिद्धांत विकट पिशाच किसने थापे ?”^३

अन्तमें धर्मकीर्त्तिने मीमांसकोंके प्रत्यक्ष, अनुमान जैसे प्रमाणोंको छोड़ “अपौरुषेय वेद”के वचनपर आँख मूँदकर विश्वास करनेकी बातपर जोर देनेका जबर्दस्त खंडन एक दृष्टान्त देकर किया—काँई दुराचारिणी (स्त्री) परपुरुषके समागमके समय देखी गई, और जब पतिने उसे डाँटा, तो उसने पासकी स्त्रियोंको संबोधन करके कहा,—“देखती हो बहिनो ! मेरे पतिकी बेवकूफीको ? मेरी जैसी धर्मपत्नीके वचन (=शब्द-प्रमाण)पर विश्वास न कर वह अपनी आँखोंके दो बुलबुलों (=प्रत्यक्ष और अनु-

^१ प्र० बा० १।३३८

^२ वहीं ४।१०६

^३ वहीं १।५३,५४

मान)पर विश्वास करना है'।^१

(५) अ-हेतुवाद खंडन—किनने ही ईश्वरवादी और सन्देहवादी दार्शनिक विश्वमें कार्य-कारण-नियम या हेतुवादको नहीं मानते। इस्लामिक दार्शनिकोंमें अश-अरीने कार्य-कारण नियमको ईश्वरकी सर्वशक्तिमत्तामें भारी बाधा समझा। और इसे एक तरह भौतिकवादकी छिपी हिमायत समझ, बतलाया कि चीजोंके पैदा होनेमें कोई कारण पहिलेमें उपस्थित नहीं; अल्ला मियां हर वस्तुको हर वक्त बिल्कुल नई—असत्में मनुके रूपमें—बनाते हैं। अशअरीके अनिश्चित कथें सन्देहवादी आधुनिक और प्राचीन दार्शनिक भी है, जो विश्वकी वस्तुओंकी रचनामें किसी प्रकारके कार्य-कारण नियमको नहीं मानते। वह कहते हैं, चीज न किसी कारणसे बनती हैं, और न तुरन्त नष्ट हुए अपने पतंगामीके स्वभाव आदिमें सदृश उत्पत्ति होनेके किसी नियमका अनुसरण करती है। वह कहते हैं—

“(जैसे) काटे आदिमें तीक्ष्णता आदिका (कोई) कारण नहीं, उमी तरह (जगत्में) यह सब कुछ बिना कारण (अ-हेतुक) है।”^२

धर्मकीर्ति उत्तर देते हैं—

“जिसके (पहिले) होनेपर जो (वादमें) जन्म, अथवा (जिसके) विकारमें (जिसको) विकार हो, वह उमका कारण कहा जाता है, और वह इन (कांटों)में भी है।”^३

हर उत्पन्न होनेवाली चीजको बिल्कुल नई बौद्ध दार्शनिक भी मानते हैं, किन्तु वह उन्हे क्षण-विनाशी विन्दुओंके प्रवाहका एक विन्दु मानते हैं, और इस प्रकार कोई वस्तु-विन्दु ऐसा नहीं, जिसका पूर्व- और पश्चाद्-गामी विन्दु

^१ प्रमाणवार्तिक-स्ववृत्ति १।३३७ “सा स्वामिना 'परेण संगता स्व-मि'त्युपालब्धाऽऽह—'पश्यत पुंसो वैपरीत्यं धर्मपत्न्यां प्रत्ययमकृत्वा स्वनेत्र-बुद्बुदयोः प्रत्येति'।”

^२ प्र० बा० २।१८०-१८१

^३ वहीं २।१८१-१८२

न हो। यही पूर्वगामी विन्दु कारण है और पश्चाद्गामी अपने पूर्वगामी विन्दुके स्वभावसे सादृश्य रखता है; यदि यह नियम न होता, तो आम-खानेवाला आमकी गुठली रोपनेके लिए ज़्यादा ध्यान न देता। एक भाव (=वस्तु)के होनेपर ही दूसरे भावका होना, तथा हर एक वस्तुकी अपने पूर्वगामीके सदृश उत्पत्ति, यह हेतुवादको साबित करता है। जबतक विश्वमें सर्वत्र देखा जानेवाला यह उत्पत्ति-प्रवाह और सदृश-उत्पत्तिका नियम विद्यमान है, तबतक अहेतुवाद बिलकुल गलत माना जायेगा।

(६) जैन अनेकान्तवादका खंडन—जैन-दर्शनके स्याद्वाद या अनेकान्तवादका जिक्र हम कर चुके हैं। इस वादके अनुसार घड़ा घड़ा भी है और कपड़ा भी, उसी तरह कपड़ा कपड़ा भी है और घड़ा भी। इसपर धर्मकीर्त्तिका आक्षेप है—

“यदि सब वस्तु (अपना और अन्य) दोनों रूप हैं, तो (दही दही ही है, ऊँट नहीं, अथवा ऊँट ऊँट ही है दही नहीं, इस तरह दहीमें) उसकी विशेषताको इन्कार करनेसे (किसीको) ‘दही खा’ कहनेपर (वह) क्यों ऊँटपर नहीं दौड़ता? (—आखिर ऊँटमें भी दही वैसे ही मौजूद है, जैसे दही में)।

“यदि (कहो, दहीमें) कुछ विशेषता है, जिस विशेषताके साथ (दही वर्तमान है, ऊँट नहीं; तब तो) वही विशेषता अन्यत्र भी है, यह (बात) नहीं रही, और इसीलिए (सब वस्तु) दोनों रूप नहीं (बल्कि अपना ही अपना है, और)पर ही (पर है)।”

धर्मकीर्त्तिके दर्शनके इस संक्षिप्त विवरणको उनकेही एक पद्यके साथ हम समाप्त करते हैं—

“वेद (=ग्रंथ)की प्रमाणता, किसी (ईश्वर)का (सृष्टि-)कर्तापन (=कर्तृवाद), स्नान (करने)में धर्म(होने)की इच्छा रखना, जातिवाद (=छोटी बड़ी जाति-पात)का घमंड, और पाप दूर करनेके लिए

(शरीरको) सन्नाप देना (=उपवास तथा शारीरिक तपस्याएं करना) —
ये पाँच हैं, अकल-मारे (लांगों)की मूर्खता (=जडता)की निशा-
नियाँ ।”^१

^१ प्रमाणवार्तिक-स्ववृत्ति १।३४२-

“वेदप्रामाण्यं कस्यचित् कर्तृवादः स्नाने धर्मच्छा जातिवादाबलेपः ।
संतापारंभः पापहानाय चेति ध्वस्तप्रज्ञानां पंच लिंगानि जाड्ये ॥”